Religionsphilosophie

von

D. L. W. E. Rauwenhoff,
weil. Professor in Leiden.

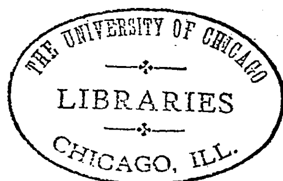
Uebersetzt und herausgegeben

von

Lic. Dr. J. R. Hanne.

Zweite, wohlfeile Auflage.

Braunschweig,
C. A. Schwetschke und Sohn
1894.


THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARIES
CHICAGO, ILL.

Vorwort.

Es ist eine wehmütige Aufgabe für den Uebersetzer dieser Religionsphilosophie, an Stelle des Verfassers ihr den Geleitsbrief schreiben zu müssen. Während des Druckes starb Herr Dr. Rauwenhoff in Meran, wohin die Aerzte ihn zur Wiederherstellung seiner Gesundheit geschickt hatten, wenige Tage nach seiner Ankunft (am 26. Januar d. J.). Kurz vor seinem Tode las er noch den 7. Druckbogen, dann liess er mir durch seine Gattin schreiben, er wäre nicht weiter imstande, für sein Werk selbst mit zu sorgen, und vertraue mir daher dasselbe gänzlich an, da es in guten Händen sei. Ehe meine Antwort ihn erreichte, war er bereits sanft verschieden. Sein Werk tritt verwaist den Weg aus der Heimat in die Fremde an. Aber ich hoffe, es werde auch so denselben finden, und die Aufmerksamkeit und Würdigung, auf welche es in so hohem Masse Anspruch hat, recht bald erlangen.

Das hiermit ausgesprochene Urteil über die Bedeutung dieser Religionsphilosophie ist das zweier Männer, die in der wissenschaftlich-theologischen Welt als Autoritäten dastehen. Herr Geh. Kirchenrat Prof. Dr. R. A. Lipsius in Jena hat das holländische Original im „Theologischen Jahresbericht“ für 1887 (auf S. 340—344) analysirt, und ihm das Zeugnis ausgestellt, dass es „in hohem Grade die Aufmerksamkeit der deutschen Leser verdient“. Er schliesst damit, dass er von dem Buche nicht scheiden könne, „ohne der hohen Befriedigung Ausdruck zu geben, welche es ihm, trotz mancher noch nicht gehobenen Bedenken, im Ganzen wie im Einzelnen gewährt“ habe. Und Herr Prof. Dr. O. Pfleiderer in Berlin, dessen religionsphilosophischen Positionen Rauwenhoff in seinem Werke bei den wichtigsten Fragen entschieden entgegentritt, antwortete darauf in den „Jahrbüchern für protestantische Theologie“ (1889, S. 1—54) mit einer von grosser Hochachtung getragenen Kritik des R.'schen Buches.

Im Vaterlande des Verfassers ist sein System von allen Seiten und Richtungen eingehend und gründlich besprochen. Ein besonders competenter Beurteiler, weil Mitforscher auf demselben Gebiete, Herr Dr. Ph. R. Hugenholtz in Amsterdam (der seinem persönlichen Freunde Rauwenhoff, nach schwerem Leiden, am 16. Mai d. J. im Tode gefolgt ist), nennt dasselbe eine Bereicherung der theologischen Litteratur, und zwar mit allem Nachdruck, um sich dann in feinster Weise mit dem Verfasser über einen speciellen Punkt auseinanderzusetzen; nämlich, ob im „unbedingten Pflichtbewusstsein“ unmittelbar die intuitive Erkenntnis einer „heiligen Allmacht“ gegeben sei (was H. behauptet), oder ob das „unbedingte Pflichtbewusstsein“ nur (wie R. nachzuweissen sucht) zu dem Postulate einer „sittlichen Weltordnung“ führe (siehe Theolog. Tijdschrift 1888 S. 152—172, und Rauwenhoff's Antwort ebendaselbst S. 173—192). Die andern Kritiker unter seinen Landsleuten stehen den R.'schen Anschauungen ferner, oder geradezu im Gegensatz zu ihnen, was sie jedoch nicht an Bezeugungen hoher Achtung gehindert hat. Nur Herr Dr. H. J. Betz spricht, vom Standpunkt des Atheismus aus, in „De Nederlandsche Spectator“ (7. Jan. 1888) einigermassen abfällig über diese Religionsphilosophie. In ganz anderem Tone schreiben, trotz principieller Gegensätze, Herr Dr. Bavinck (Professor am Seminar der „afgescheidene“ Reformirten in Kampen; in „De vrije Kerk“ Juni 1888), Herr F. Smit (ein Katholischer Gelehrter; in „Studiën op godsdienstig etc. gebied“ Tl. 31. 1888), Herr Dr. J. Offerhaus (in „Geloof en Vrijheid“ 1888, 2. Stück), und Herr Dr. A. Bruining (in dem „Bijblad van de Hervorming“ 1888, Nro. 3—6). Einzelne Punkte des System's kritisiren Herr Dr. L. H. Slotemaker (Prediger der Remonstranten in Arnhem; in M. A. N. Rover's „Bibliotheek van moderne theologie“ 1888, unter dem Titel: „Godsdienstig geloof voor onzen tijd“) und Herr Professor Dr. van der Wijck (in Groningen; in „De Tijdspiegel 1888, S. 28 ff.). In der vorletzten Versammlung der modernen Theologen Niederlands (nach Ostern 1888 in Amsterdam gehalten) bildete die R.'sche Religionsphilosophie, in Gegenwart und unter lebhafter Anteilnahme des Verfassers, den Hauptgegenstand der Debatte.

Ich habe weder die Absicht, noch den Beruf, das von mir den Deutschen Theologen und den sich sonst für die hier behandelten Fragen Interessirenden zugänglich gemachte Werk lobend oder überhaupt beurteilend einzuführen. Ich handle nur im Sinne Rauwenhoff's, wenn ich sein Buch für sich selbst sprechen lasse. Es hat Vieles und viel zu sagen. Das ward mir sofort bei der ersten Lectüre klar, und darum bat ich den Verfasser, der

mich mit der Zusendung seines Werkes aufs Angenehmste überrascht hatte, um das Vorrecht, dasselbe übersetzen zu dürfen. An dieser Uebersetzung habe ich in den wenigen freien Stunden, die mein Amt mir lässt, mit Liebe gearbeitet. Aber eben wegen der geringen Mussezeit erscheint meine Arbeit erst fast zwei Jahre nach der Veröffentlichung des Originals.

Der Titel desselben lautet: „Wijsbegeerte van den Godsdienst“. Es wurde gegen Ende 1887 von der Firma E. J. Brill & S. C. van Doesburgh in Leiden herausgegeben. Aber nur der erste Teil, das System enthaltend, ist erschienen. Der in der Einleitung (und Vorrede R.'s) verheissene zweite (historische) Teil wird nun leider nicht mehr kommen, da nur einige Partieen desselben im Nachlass R.'s vorhanden sind. Für das Verständnis des Systems macht das freilich nichts aus.

Meine Uebersetzung darf, hoffe ich, als eine treue Interpretation des Originals gelten, mag sie auch sonst manches Gebrechen aufzuweisen haben. Sie würde vollkommener sein, hätte der Entschlafene die Revision bis zum Ende durchführen können. Zwar liess mir Herr Professor Dr. A. Kuenen, R.'s ältester Freund und langjähriger College, aufs Gütigste seine Beihülfe anbieten; indessen mochte ich des vielbeschäftigen Gelehrten Freundlichkeit nicht durch häufige Inanspruchnahme misbrauchen.

Im Einverständnis mit dem entschlafenen Verfasser habe ich einige Partieen des Originals, die für Deutsche Leser von geringerem Interesse schienen, in der Uebersetzung fortgelassen. Es sind dies, ausser der Vorrede und Teilen der Einleitung, die Seiten 55—65, 310—320, 338, 344—357. Der Zusammenhang ist dadurch nirgends gestört.

Kleinere Druckfehler wolle man freundlichst entschuldigen! Das Auge übersieht dieselben, besonders wenn nur Eine Correctur gelesen werden kann, gar zu leicht. S. 71, Zeile 7 und 9 von oben bitte ich, statt „Ausbreitung“ zu lesen: „Erweiterung“; S. 146, Zeile 18 und 19 von unten, statt „gesetzmässige“: „legitime“; S. 521, Zeile 14 von unten statt „Käfer“: „Biber“.

Ueber das Leben und die wissenschaftliche Bedeutung Dr. Rauwenhoff's haben sich auf Wärmste und Eingehendste ausgesprochen: Herr Prof. Dr. Abraham Kuenen (Theol. Tijdschrift 1889: „in memoriam“), Herr Prof. Dr. Fr. Nippold (Protest. Kirchenzeitung 1889, Nro. 6 und 7), und Herr Prof. Dr. W. C. van Manen (ebend. Nro. 18 und 19). (Der Letztgenannte gibt eine erschöpfende Darstellung der litterarischen Tätigkeit R.'s). Ausserdem sind ihm in Niederland und Deutschland noch manche ehren- und pietätsvolle Nachrufe von Freunden, Schülern und Ver-

ehrern gewidmet. Hohe Achtung und reiche Liebe, die ihm das Leben verschönten, folgten ihm ins Grab. Auch von Seiten seiner Gegner. Denn was er in der Vorrede zur Religionsphilosophie schrieb: „ich hoffe, dass niemand von denen, deren Behauptungen ich bestritten habe, sich mit Recht über die Art, in welcher ich abweichende Ideen dargestellt oder widerlegt habe, wird beklagen können“, ist keine eitle Hoffnung gewesen[1]). Rauwenhoff war auch als Polemiker ein Mann von den feinsten Formen. Und der Grund auch davon lag in der harmonischen Geistes- und Gemütsverfassung, die aus seiner echten Religiosität hervorging. Ja, der entschlafene Freund war eine wahrhaft fromme Natur, und van Manen bemerkt mit vollstem Recht, seine Religionsphilosophie sei, „trotz der darin enthaltenen unzählbaren Negationen, eine Apologie: eine Apologie des einfältigen religiösen Herzens-Glaubens gegenüber den Bedenken der heutigen Naturphilosophie“.

Hamburg-Eppendorf, im Juni 1889.

J. R. Hanne.

---

[1]) R. fährt fort: „Vor Allem hoffe ich das von O. Pfleiderer, der mehr als irgend ein anderer als mein Gegner auf diesen Blättern erscheint. Möge man das fortwährende Zurückkommen auf seine „Religionsphilosophie“ nicht anders ansehen, denn als eine durchgängige ehrende Anerkennung der Bedeutung seines Werkes, und möge er selbst nirgends in meiner Kritik die Wertschätzung vermissen, auf die er sowol als Mann der Wissenschaft wie als Interpret der Religion so völligen Anspruch machen kann!“ Auch dieser Wunsch ist in Erfüllung gegangen.

Inhalt.

Seite

Einleitung. 1—20

Unterschied zwischen Religionsphilosophie und Dogmatik S. 1 f. Sollen Religionsphilosophie und Religionsgeschichte vereinigt oder getrennt werden? S. 3 ff. Unterschied zwischen Wissenschaft und Philosophie als Massstab zur Bestimmung des Umfanges der Religionsphilosophie S. 5 ff. Vorangehen des systematischen Teiles vor dem geschichtlichen S. 12 ff.

Erster Teil.

Ursprung und Entwicklung der Religion und des religiösen Glaubens. 21—159

Erstes Hauptstück.

Der Ursprung der Religion. 23—68

Was mit „Ursprung" gemeint sei, und was daraus für die Art und Weise, wie er zu erklären sei, folgt S. 23 ff. Veraltete Erklärungen S. 29 ff. Die Lehre von einem unmittelbaren religiösen Gefühle S. 31 f. Naturismus und Animismus an sich selbst nicht Religion. Unterschied zwischen Gott-Sein und Macht-Sein S. 37 f. Der Ursprung der Religion erklärt aus dem Causalitätstriebe S. 43 f. Erklärung aus dem Eindrucke von Naturerscheinungen auf die menschliche Phantasie S. 47 f. Erklärung aus der Spannung zwischen Selbstbewusstsein und Weltbewusstsein, die sich im Gottesbewusstsein löst S. 51 f. Ursprünglich persönlicher Charakter aller Religion S. 57 f. Das Gefühl der Achtung vor einer vorausgesetzten übersinnlichen Macht S. 59 f. Erklärung aus dem Zusammentreffen des sittlichen Bewusstseins im Menschen mit der naturistischen oder animistischen Naturanschauung S. 60 f. Vergleichung mit der Pfleiderer'schen Erklärung S. 61 f.

Zweites Hauptstück.

Die Entwicklung der Religion und des religiösen Glaubens. 69—159

Methode der Behandluug S. 69 f.

Seite

I. Factoren der Entwicklung von Religion und religiösem Glauben. 71—95

a. Erweiterung der Naturerkenntnis S. 71—81.

Der Glaube muss sich stets nach der Naturanschauung modificiren S. 71 f. Ob dann der Untergang der supernaturalistischen Weltanschauung dem religiösen Glauben den Boden entziehe? S. 72 f. D. F. Strauss. Die „ethischen Modernen“ S. 73 f.

b. Fortschreitende sittliche Entwicklung S. 81—95.

Die Triebkraft der religiösen Entwicklung liegt im Sittlichen S. 81 f. Verhältnis der selbständigen Sittlichkeit zur religiösen Entwicklung. Dr. S. Hoekstra S. 82 f.

II. Gesetze der Entwicklung der Religion und des religiösen Glaubens. 95—109

Schwierigkeiten bei der Erforschung dieser Gesetze S. 95 f. Dr. C. P. Tiele's Formulirung solcher Gesetze S. 98 f. Beispiele besonderer in der Religion gültiger Gesetze: die vorausgesetzte göttliche Autorität, die Bedeutung der Religionsstifter, der Zusammenhang von Religion und Cultus S. 103 f.

III. Formen der Entwicklung der Religion und des religiösen Glaubens. 109—159

a. Psychologische Formen S. 109—124.

Die Verschiedenheit von Functionen in der Einheit des menschlichen Geistes S. 109 f.

1. Intellectualismus S. 110—114.

Der Glaube kann sich nie ganz vom Verstande losmachen S. 111. Verschiedene Formen der Oberherschaft des Verstandes S. 112 f. Gefahr und relative Unschädlichkeit des Intellectualismus S. 114.

2. Mysticismus S. 114—120.

Gefühl das eigentliche Element der Religion. Recht der Mystik S. 114 f. Gefahren der Mystik. Abneigung gegen die Kritik. Neigung zur Versinnlichung der Geistigen. Sittliche Verirrungen. Aesthetischer Genuss als Surrogat der Religion S. 116 f. Die heilsame Zucht des Verstandes S. 120.

3. Moralismus S. 120—124.

Einseitiger Moralismus eine Verkennung des Wesens der Religion S. 120 f. Darin gleichwol viel geringere Gefahr S. 122. Die Herstellung des gestörten Gleichgewichts in der religiösen Entwicklung geht stets vom Sittlichen aus S. 123 f.

b. Theologische Formen S. 124—159.

Schwierigkeiten für jede morphologische Classificirung der Religionen S. 124 f. Relatives Recht der Classificirung nach der Vorstellung von der Gottheit S. 127 f.

Seite

1. Polytheismus S. 129—139.

Henotheistischer Anfang des Glaubens S. 130 f. Niedere und höhere Stufen des Polytheismus S. 131 f. Allgemeiner Charakter. Fehlen der Exclusivität. Fortbestehen älterer niederer Formen S. 132 f. Das Unbefriedigende alles Polytheismus S. 135 f. Der Monotheismus ein Neues gegenüber dem Polytheismus S. 137 f. Wie der Polytheismus noch mit einem gewissen Recht unter dem Monotheismus fortleben kann S. 138 f.

2. Pantheismus S. 139—150.

Pantheismus ist an sich selbst nicht eine theologische Form der Religion, kann aber zur Grundlage für die Auffassung der Beziehung zur Gottheit dienen S. 139 f. Wert der pantheistischen Mystik S. 142 f. Die Gottheit geht darin verloren S. 144 f. Schwierigkeit: dass absoluter Monismus nicht zur Form der Religion dienen kann, und dass doch die ganze neuere Wissenschaft auf den Voraussetzungen des Monismus beruht S. 148 f.

3. Monotheismus S. 150—159.

Unterscheidung von Monarchismus und Monotheismus S. 151 f. Der ethische Monotheismus in Israel entstanden S. 153 f. Weltreligion S. 155 f. Der Theismus als Versuch der Vereinigung von Transscendenz und Immanenz S. 157 f.

Zweiter Teil.

Wesen und Recht der Religion und des religiösen Glaubens. 161—333

Erstes Hauptstück.

Die Grundlage des religiösen Glaubens. 163—219

§. 1. Methode der Untersuchung. 163—170

Pfleiderer's Methode, die objective Wahrheit des Glaubens durch die Beweise für das Dasein Gottes aufzuzeigen S. 163 f. Bedenken dawider S. 164 f. Die wahre Methode ist, den Glauben selbst zu fragen, was er postulirt S. 169 f.

§. 2. Das unbedingte Pflichtbewusstsein als Grundlage des religiösen Glaubens. 170—197

Religion stets: Verehrung übersinnlicher Macht S. 170 f. Deshalb stets gegründet in Wertschätzung, bestimmter in sittlicher Wertschätzung S. 172 f. Bestimmung des Begriffes des Sittlichen nach Kant S. 176 f. Die absolute Allgemeinheit des Pflichtbewusstseins S. 180 f. Der unbedingte Charakter des Pflichtbewusstseins S. 181 f. Zusammenhang des religiösen Glaubens und der sittlichen Wertschätzung S. 183 f. — Bedenken: dass im religiösen Glauben noch etwas mehr und etwas anderes ist als das, was hier seine Grundlage genannt wird S. 184 f. Das Pflichtbewusstsein als Form des Ent-

Seite

wicklungsgesetzes unseres Wesens betrachtet S. 187 f. Wie dann doch das Sittliche durch das formale Verhältnis der Tat zum Pflichtbewusstsein bestimmt wird S. 191 f. Dabei behält die zur Religion gehörende Gemütsaffection völlig ihre Bedeutung S. 194 f.

§. 3. Der Wert des unbedingten Pflichtbewusstseins als der Grundlage des religiösen Glaubens. 197—219

Notwendigkeit, dem Evolutionismus gegenüber das Pflichtbewusstsein als metaphysisches Factum in uns geltend machen zu können S. 197 f. Die Unentbehrlichkeit des Glaubens an uns selbst bei aller Erfahrung und aller Wissenschaft S. 199 f. Auf diesem Glauben an uns selbst beruht auch das Vertrauen auf das Recht unserer Wertschätzung S. 203 f. Die Frage, ob dann doch das Subjective der Wertschätzung sie zur Interpretation des Objectiven nicht unbrauchbar mache, in Hinsicht auf die sinnliche, ästhetische und sittliche Wertschätzung beantwortet S. 205 f. Widerlegung der Lehre, dass das Sittengesetz ein Gewohnheitsgesetz sei S. 213 f.

Zweites Hauptstück.

Der religiöse Glaube als Postulat des sittlichen Bewusstseins. 220—268

§. 1. Die Lehre vom Postulat. 220—237

Kant's Lehre vom Postulat S. 220 f. Nähere Bestimmung des „Postulat's" im Unterschiede von der „Hypothese" S. 222 f. Wie aus dem Pflichtbewusstsein das Postulat abgeleitet werden kann: die Welt muss so beschaffen sein, dass das Sittengesetz darin herschen kann S. 230 f.

§. 2. Eine sittliche Weltordnung das Postulat des unbedingten Pflichtbewusstseins. 237—249

Der Begriff „Ordnung" durch Naturordnung und gesellschaftliche Ordnung erläutert S. 237 f. Sittliche Ordnung S. 239 f. Davon ist unzertrennlich die Voraussetzung von Finalität im Weltzusammenhange S. 241 f. Die Finalität in der Naturordnung fällt dahin für J. G. Fichte, wird abgewiesen von den Ethischen Modernen. Kritik S. 243 f.

§. 3. Der Glaube an eine sittliche Weltordnung das Wesen des religiösen Glaubens. 249—268

Warum nicht mehr als nur der Glaube an eine sittliche Weltordnung als Postulat des unbedingten Pflichtbewusstseins geltend gemacht wird. Kant. A. Réville. S. 249 f. Das Recht, den Glauben an eine sittliche Ordnung das Wesen alles religiösen Glaubens zu nennen S. 253 f. Beantwortung des Bedenkens: dass in allen Religionen, besonders im Cultus, Bestandteile vorkommen, die nicht aus dem Glauben an eine sittliche Ordnung abgeleitet werden können S. 255 f.

Seite

Resumé S. 258 f. Anwendung des Resultates auf die Grenzbestimmung des Gebietes der Religion S. 260 f. Urteil über die Ethischen Modernen S. 260 f. Principieller Unterschied der philosophischen und religiösen Weltanschauung S. 261 f. Dessen Anerkennung die Bedingung für die rechte Würdigung der Religion S. 264 f.

Drittes Hauptstück.

Rechtfertigung des religiösen Glaubens als des Glaubens an eine sittliche Weltordnung. 269—333

§. 1. Zweckmässigkeit in der Welt von der religiösen Weltanschauung vorausgesetzt. 269—278

In welchem Sinne eine Rechtfertigung des religiösen Glaubens erfordert wird S. 269 f. Die religiöse Weltanschauung ist nicht in Gefahr, wo und solange wie der Supernaturalismus herscht S. 272 f. Hier ist, mit Darangabe alles Supernaturalismus, das Recht des religiösen Glaubens geltend zu machen S. 274 f. Was dafür in der Naturanschauung einen Platz finden muss S. 275 f. Was mit causa finalis gemeint wird S. 277 f.

§. 2. Bedenken der Naturwissenschaft gegen die teleologische Weltanschauung. 278—307

Bedenken: dass die causa finalis nicht mit den Hülfsmitteln der Wissenschaft zu finden ist S. 278 f. Bedenken: dass, bei Verwerfung des alten Art-Begriffes durch die Naturwissenschaft, die Grundlage für die causa finalis dahingefallen sei S. 280 f. Die Descendenzlehre an der Möglichkeit geprüft, von Sprache und Bewusstsein genügende Erklärung geben zu können. Donders. Du Bois-Reymond. Von Nägeli. S. 282 f. Für die Beurteilung der Descendenzlehre ist zu unterscheiden zwischen Erklärung und Beschreibung des Entstehens der Dinge S. 294 f. Die Entwicklung allein zu erklären als Uebergang immanenter Potenz in Actualität S. 300 f. Die Unterscheidung organisirender und constituirender Factoren. Modification, der sich die Descendenzlehre danach unterziehen muss. Was dafür spricht, und wie dann das Bedenken gegen Anerkennung von causa finalis in der Natur schwindet S. 302 f.

§. 3. Bestätigung der teleologischen Weltanschauung durch die Beweise für vorhandene Zweckmässigkeit in der Natur. 308—319

Paul Janet, Les Causes finales S. 309 f. Bedeutung des Zufalls bei ausschliesslicher Anerkennung von Causalität S. 311 f. Beispiele: die Ernährung, das gegenseitige Verhältnis der Organe, die Geschlechtsorgane, die Appropriation von Organen für ein bestimmtes Element S. 312 f. Die Unmöglichkeit, die höheren Lebensformen im Menschen ohne Voraussetzung von Finalität zu erklären S. 316 f. Die teleologische Weltanschauung findet in unserer Kenntnis der Natur eine Stütze S. 319.

Seite

§. 4. Die teleologische Weltanschauung des Pessimismus. 319—333

Der Pessimismus nach dem neuesten Werke Ed. von Hartmann's S. 320 f. Relatives Recht des Pessimismus S. 324. Die Beurteilung der Welt nach der Lustbilance S. 325 f. Im System von Hartmann's liegt keine Veranlassung für uns, die erlangten Resultate nochmals zu revidiren S. 330 f. Charakter des hier vorgetragenen System's S. 331 f.

Dritter Teil.

Erscheinung der Religion und des religiösen Glaubens. 335—607

Erstes Hauptstück.

Erscheinung des religiösen Glaubens in Vorstellungen hinsichtlich des Uebersinnlichen. 337—577

§. 1. Charakter der Glaubensvorstellungen. 337 – 475

Von aller Religion ist unzertrennlich eine gewisse Vorstellung des Uebersinnlichen als Gegenstandes der Verehrung S. 337 f. Die Wahrheit, dass die Gottheit stets mehr aus kosmischer zu sittlicher Macht geworden ist, hebt nicht auf, dass der religiöse Glaube noch immer Glaube an einen Gott sein will S. 339 f. Deshalb auch nicht nur: Glaube an eine sittliche Ordnung S. 342 f. So kommt nun die Frage: ob, wenn die Weltanschauung nicht mehr zur Anerkennung einer höchsten Macht führt, doch die Glaubensvorstellung eines Gottes aufrecht erhalten werden kann S. 344 f.

A. Die Glaubensvorstellung eines Gottes wissenschaftlich beweisbar S. 346—389.

Die Beweise für das Dasein Gottes, wie sie von Pfleiderer neu vorgetragen sind S. 347 f. Der kosmologische (S. 348 f.), teleologische (S. 352 f.), moralische (S. 362 f.), ontologische (S. 374 f.) Beweis. Das Dasein eines höchsten Wesens wissenschaftlich nicht beweisbar S. 386 f.

B. Die Glaubensvorstellung eines Gottes durch philosophische Speculation bestätigt S. 389—403.

A. E. Biedermann S. 391 f. Kritik von R. A. Lipsius S. 395 f. Die Unmöglichkeit, durch das reine Denken zur Gewisheit wirklichen Daseins zu kommen S. 397 f. Versuch, aus dem Begriffe des Absoluten auf die Realität einer Beziehung des Menschen zu Gott zu schliessen S. 402 f.

C. Die Glaubensvorstellung eines Gottes durch praktisch-idealistische Motive verbürgt S. 404—427.

Die allgemeine Methode S. 404 f. Standpunkt von F. A. Lange S. 405 f. Denkweise I. J. de Bussy's S. 409 f. Ph. R. Hugenholtz S. 416 f. R. A. Lipsius S. 419 f. Kritik.

Seite

D. Die Glaubensvorstellung als Erzeugnis der dichtenden Phantasie S. 427—475.

Die Glaubensvorstellung entsteht immer aus dichtender Phantasie und wird später in das Dogma umgebildet S. 428 f. Diese Dichtung geht stets Hand in Hand mit dem Glauben an die Realität ihrer eigenen Schöpfungen S. 432 f. Ihre Unentbehrlichkeit für den religiösen Glauben S. 433 f. In welchem Sinne ihr Wahrheit zugeschrieben werden kann S. 434 f. Objective Wahrheit, in dem Sinne, dass die Uebereinstimmung zwischen der Vorstellung und dem Vorgestellten verbürgt wird durch Vergleichung der Vorstellung mit ihrem Object, ist hier nicht zu erlangen S. 435. Ebensowenig Wahrheit, die durch streng wissenschaftlichen Beweis verbürgt wird S. 435 f. Aber Anerkennung der Wahrheit kann auch auf Vertrauen und sittlicher Ueberzeugung beruhen S. 436 f. Der Gläubige erkennt seine Vorstellungen als Wahrheit wegen ihres notwendigen Zusammenhanges mit seiner vernünftigen und sittlichen Beschaffenheit S. 437 f. Relative Wahrheit für jeden Standpunkt in der Religion S. 438 f. Beantwortung des Bedenkens, ob dies „Wahrheit“ heissen könne S. 441 f. Welcher Wert solcher relativen Wahrheit in der Religion zuerkannt werden kann S. 444 f. Untersuchung hinsichtlich des Wertes der dichtenden Phantasie als des Organs für die Erkenntnis des Uebersinnlichen. Der echte Realismus in Kunst, Litteratur und Geschichte nur erreichbar durch die Phantasie. Das intuitive Finden von Wahrheit durch den Dichter-Seher. Der Seher-Prophet auf dem Gebiet der Religion. Eigentümlichkeit der Glaubens-Poesie, durch ihre Gebundenheit an die Anerkennung des Gegenstandes des Glaubens als übersinnlicher Macht. Die Wahrheit der Glaubensvorstellung unzweifelhaft erkennbar, insofern sie Beziehung auf die Entwicklung des religiösen Lebens hat. Aber auch insofern sie ist: Glaube an Gott? Das Unzulängliche einer Berufung auf die Glaubenserfahrung. Es bleibt immer eine Sache des Vertrauens. Dies Vertrauen kann eine Stütze finden in dem, was die Geschichte von der Unvergänglichkeit solchen Glaubens lehrt, in einer denkenden Betrachtung des Weltzusammenhanges, vor allem in dem, was in der Anerkennung einer sittlichen Ordnung enthalten ist S. 449 f. Was zur Erlangung dieses Vertrauens erfordert wird S. 463 f. Bedingung dabei stets: dass in unsere Glaubensvorstellungen nichts aufgenommen werde, was für uns nicht wahr sein kann S. 468 f. — Beurteilung einer ähnlichen Anschauung Pfleiderer's. Resumé S. 470 f.

§. 2. Inhalt der Glaubensvorstellungen. 475—577

A. Die Vorstellung von Gott S. 475—531.

Die alte Methode, das Wesen Gottes zu beschreiben S. 475 f. Die Art, auf welche Pfleiderer aus der Analogie des Menschlichen ein Bild Gottes construirt S. 477 f. Die Unmöglichkeit, aus der Analogie des Endlichen auf das Wesen des Unendlichen zu schliessen S. 483 f. Dies Bedenken fällt fort, wenn die Gott zugeschriebenen Eigenschaften als Glaubenspoesie angesehen werden S. 489 f. Aber diese Poesie muss dann auch nicht als Dogma hingestellt werden S. 491 f. An Pfleiderer's Behandlung der Ewigkeit, Heiligkeit

und Liebe Gottes nachgewiesen, wie unhaltbar diese Vorstellungen bei dogmatischer Auffassung werden S. 494 f.

Rückkehr zu dem letzten Resultate unserer Untersuchung: die auf dem Pflichtbewusstsein begründete ethisch-teleologische Weltanschauung S. 508 f. Unmöglichkeit, durch das Denken von da aus zur Gewisheit des Daseins eines höchsten Wesens zu kommen S. 509 f. Aber nun bleibt die Frage noch übrig, unter welcher allgemeinen Denkform dieses Resultat am besten in das Ganze unseres Denkens aufgenommen werden kann S. 510. Der Begriff des Zufalls wie der transscendenter Ursache beide unbrauchbar S. 511 f. Vergleichende Betrachtung der dann übrigbleibenden Begriffe: Instinct und Vernunft S. 516 f. Der Begriff „Vernunft" die einzige Denkform, in die solch eine Beschaffenheit der Welt passt S. 518 f. Kommt man so zur Auffassung der Welt als der Selbstverwirklichung immanenter Idee, so hat man kein Recht, diese Immanenz der Idee als eine bewusste Immanenz anzusehen, wol aber kann man behaupten, dass Idee ohne irgendwelchen Zusammenhang mit Bewusstsein für uns undenkbar ist S. 522 f. Wird dies auf „sittliche Ordnung" angewandt, so kommt dieselbe in das Licht des Begründetseins in einem Willen S. 529 f. Was man so erreicht, ist kein Gottesbegriff, sondern stets nur Weltanschauung. Es kann also auch nicht zur Rechtfertigung des Glaubens an Gott dienen. Aber das Resultat hat dennoch Wert für den religiösen Glauben, insofern es zur Bestätigung der mit diesem Glauben stets verbundenen Weltanschauung dient S. 528 f.

B. Die Vorstellung von der Beziehung des Menschen zu Gott S. 531—577.

Inwiefern die Religionsphilosophie berufen ist, sich mit dem Inhalt der Glaubens-Poesie hinsichtlich einer Beziehung des Menschen zu Gott zu beschäftigen S. 532 f.

1. Der Vorsehungsglaube S. 538—556.

Wert des Vorsehungsglaubens S. 538. Kann er beim Fortfall des Supernaturalismus bestehen bleiben? S. 539 f. Schleiermacher's Lehre von der Beziehung zwischen göttlicher Allwirksamkeit und Naturzusammenhang S. 543 f. Welche Wahrheit im Vorsehungsglauben von der Religionsphilosophie erkannt werden kann S. 547 f. Theodicee, unumgänglich bei jeder Feststellung eines Gottesbegriffes S. 552 f. Principielles Bedenken gegen jede Theodicee S. 553 f. Die einzig wahre Theodicee die von Röm. 8, 28 S. 555 f.

2. Der Erlösungsglaube S. 556—561.

Zusammenhang von Gottesbewusstsein und Sündenbewusstsein S. 556 f. Unterscheidung von Begriff und Dichtung im Erlösungsglauben S. 557 f. Diese Dichtung ist kein Gegenstand philosophischer Kritik S. 559 f. Nur zu beurteilen nach dem religiösen Gehalte ihres Inhalts S. 560 f.

3. Der Zukunftsglaube S. 561—577.

Glaube an die Zukunft der Religion S. 561 f. Guyau, l'Irréligion de l'Avenir S. 562. Die Zukunft der Religion nie aufzufassen als zukünftige Alleinherschaft Einer bestimmten Religion S. 562 f.

Seite

Verkennung des Unterschiedes zwischen Wesen und Form in der Religion S. 564 f.

Glaube an persönliche Unsterblichkeit S. 565. Zusammenhang mit dem Animismus S. 565 f. Anthropologischer Lehnsatz in jedem Unsterblichkeitsglauben S. 566 f. Versuch, diesen Glauben aus der Unbegrenztheit der Perfectibilität des Menschen als sittlichen Wesens zu rechtfertigen S. 569 f. Argument, der Bedeutung der sittlichen Persönlichkeit entnommen S. 573 f. Conclusion S. 576 f.

Zweites Hauptstück.

Erscheinung des religiösen Glaubens im Cultus und in der religiösen Gemeinschaft. 578—607

§. 1. Der Cultus. 578—594

Alle Religion führt zum Cultus. Keine scharfe Bestimmung des ältesten Cultus möglich. Eigentümlicher Atavismus im Cultus einer jeden sich entwickelnden Religion S. 578 f. Inwiefern die Religionsphilosophie zur kritischen Würdigung der Cultusformen berechtigt ist S. 581 f. Die von ihr zu befolgende Methode am Beispiele des Gebetes aufgewiesen S. 583. Im Cultus ist der Zusammenhang des religiösen mit dem Gemeinschaftsbewusstsein ersichtlich S. 591 f. Ebenso die Verwandtschaft des Religiösen mit dem Aesthetischen S. 592 f.

§. 2. Die religiöse Gemeinschaft. 594—607

In welchem Sinne die religiöse Gemeinschaft eine Erscheinung des religiösen Glaubens heissen kann S. 594 f. Religiöse Gemeinschaft beruht stets auf vorausgesetzter gemeinschaftlicher Beziehung auf einen gemeinschaftlichen Gegenstand der Verehrung S. 595 f. Die Beziehung, in welche sie allezeit zu den gesellschaftlichen Verhältnissen kommt S. 598 f. Ihre Regel in dem zu suchen, was für ihre Mitglieder Religion ist S. 599 f. Ihre normalste Form die selbständige Gemeinde. Auf welcher Grundlage dieselbe organisirt werden kann S. 600 f. Kritik des Kirchenbegriffs S. 603 f.

Einleitung.

Zur Einleitung in mein hier vorliegendes Werk scheint es mir dienlich, einige Bemerkungen über die Anlage desselbigen vorauszuschicken.

Die Religionsphilosophie berührt sich, durch die Gegenstände welche sie zu behandeln hat, einerseits mit der Dogmatik, andererseits mit der Religionsgeschichte. Aber beiden gegenüber kann und muss sie ihre Selbständigkeit sich wahren.

Dass Religionsphilosophie eine andere Art der Wissenschaft ist als Dogmatik, bemerkt man sofort, wenn man bedenkt, dass diese allezeit eine nähere Bestimmung erfordert, die jener nicht hinzugefügt werden kann. Wer von Dogmatik spricht, muss dabei stets erklären, welche er meint: jüdische oder christliche, protestantische oder katholische u. s. w.; während jemand der z. B. christliche Religionsphilosophie gelehrt haben wollte, damit sofort zu erkennen geben würde dass er nicht begreift, was Religionsphilosophie sein muss. Bei allem was die beiden gleicherweise behandeln können, besteht doch zwischen ihnen ein Unterschied der Art. Dogmatik ist immer die Beschreibung einer bestimmten Glaubensform, welche von der mit dem Glauben untrennbar verbundenen Voraussetzung der Realität des Objects des Glaubens ausgeht. Das hindert den Dogmatiker nicht, auch für das Recht dieser Voraussetzung zu plädiren, wol aber hindert es ihn, dies Recht zu leugnen: denn darin würde enthalten sein, dass dieser bestimmte Glaube nur eine Illusion wäre, von der darum auch keine Dogmatik, im Sinne einer rechtfertigenden Beschreibung, geliefert werden könnte. Keine Dogmatik ohne Glaubensbekenntnis als Voraussetzung; und deshalb kann es keine allgemeine Dogmatik geben, sondern nur eine solche, die einem bestimmten Glauben seinen wissenschaftlichen Ausdruck verleiht. Dagegen erfordert die Religionsphilosophie von ihrem Bearbeiter, gewis keine Gleichgiltigkeit gegen ihr Object, wol aber jene Unabhängigkeit des Geistes die ihn in den Stand setzt, jedwede vorkommende Frage als eine offene zu behandeln. Er hat nicht einen gegebenen Glauben zu beschreiben und soviel wie möglich zu rechtfertigen, sondern er muss

die Erscheinung der Religion, so wie sie sich in allerhand verschiedenen Formen in der Menschheit zeigt, psychologisch zu erklären versuchen, um dann den relativen Wert desjenigen zu bestimmen, was er als Glauben hinsichtlich des Uebersinnlichen auf den verschiedenen Entwicklungsstufen der Religion antrifft. Dies letzte ist ein Wertbestimmungs-Verfahren, bei dem allezeit der Besitz eines Massstabes vorausgesetzt werden muss. Die Wertbestimmung muss dem vernünftigen und sittlichen Urteil entnommen werden. Für das erstere kann Anspruch auf Gemeingiltigkeit erhoben werden, während eine solche für das zweite, wenigstens in gleichem Masse, nicht zu erlangen ist. Darum bleibt man bei dem sittlichen Urteil allezeit auf das beschränkt, was auf einem bestimmten Standpunkte sittlicher Entwicklung als giltig anerkannt wird. Aber untèr diesem Vorbehalt ist es dann doch ein Massstab, der ebenso sehr auf jedem andern wie auf dem religiösen Gebiete gebraucht wird, und der deswegen gegenüber jedweder Glaubensvorstellung eine gewisse Objectivität besitzt, die sich merklich von der Voraussetzung unterscheidet, von welcher der Dogmatiker bei seinem Urteil ausgehen muss. Also ein Art-Unterschied ebensowol in der Weise der Bearbeitung wie in dem Gegenstande der Untersuchung!

Die Folge davon ist, dass ein System der Religionsphilosophie ganz anders veranlagt und bearbeitet werden muss als ein System der Dogmatik. Wenn man nun bedenkt, dass in Niederland die Religionsphilosophie als selbständiges Fach erst seit 10 Jahren an den Universitäten gelehrt wird, so kann man sich nicht wundern dass unsere Litteratur bis heute noch kein Original-System auf diesem Gebiete aufweist. An allerlei Beiträgen dazu hat es nicht gefehlt. Man wird diese im Verlauf der Darstellung angeführt finden. Aber es liegt in der Natur der Sache dass man nicht leicht zum Entwurf, und noch weniger leicht zur Ausarbeitung eines vollständigen Systemes kommt, wenn man nicht dazu veranlasst wird durch die Verpflichtung, das Fach in seinem ganzen Umfange zu lehren. Man nimmt dann lieber einen oder den andern Hauptpunkt heraus, oder beschränkt sich auf methodologische Fragen. So ist in neuerer Zeit bei uns vieles von Belang über diesen Gegenstand geschrieben, aber ein ausgeführtes System der Religionsphilosophie hatten wir bis jetzt noch nicht. Ich habe diese Lücke umsomehr empfunden, weil alles was die fremde, vor allem die Deutsche Litteratur mir bot, bei all den hohen Verdiensten die ich daran zu würdigen hatte, doch durch principiellen Unterschied der Denkweise mir zu fern stand, als dass ich darin ein Muster oder einen Leitfaden für meine eigene Behandlung der Sache hätte finden können. Ueberdies ist das meiste was in Betracht hätte kommen können erst erschienen, nachdem die Grundzüge meines Werkes lange festgestellt waren. Ich habe in einer Abhandlung unter dem Titel: Uit de nieu-

were werken over wijsbegeerte van den godsdienst (aus den neueren Werken über Religionsphilosophie) in der „Theologisch Tijdschrift" von 1887 eine Uebersicht der bedeutendsten Werke über Religionsphilosophie aus den letzten Jahren gegeben. Es schien mir besser, diese Werke besonders zu besprechen, weil sonst diese Einleitung zu sehr angeschwollen sein würde. Aber ich beschränkte mich auf eine allgemeine Charakteristik der Systeme, mir vorbehaltend, die Discussion über die Denkweise der Autoren so weit dies nötig sein würde in meinem eigenen Werke weiter aufzunehmen. So wird man hier und dort eine Seite finden, die ich in die Abhandlung in jener Zeitschrift aufgenommen habe, die aber hier nur zur Einleitung für die mehr sachliche Auseinandersetzung meiner Auffassung dient. Zieht man nun jene Uebersicht in der „Theologisch Tijdschrift" zu Rate, so wird man spüren, dass ich mich keinem der darin beschriebenen Systeme so anschliessen konnte, dass ich seine Grundlage oder seine Methode hätte annehmen können. Wol sind nur wenige unter diesen Büchern, aus denen ich nichts gelernt hätte, und gegen einige unter ihnen fühle ich eine dankbare Verpflichtung, aber kein einziges ist dabei, das mir meinen Weg hätte zeigen können. Den musste ich selber suchen, und es hat mich vieles Schwanken und viele Anstrengung gekostet, ehe ich darüber bei mir selbst zu genügender Klarheit kam. Ich schmeichele mir auch nicht, sofort eine einigermassen allgemeine Anerkennung zu ernten, aber ich hoffe doch, dass das, was ich zu geben habe, der Mühe des ernsten Nachdenkens wert befunden werden wird.

In jener Abhandlung der Theolog. Tijdschrift 1887 S. 18 ff. habe ich, in Veranlassung von Pfleiderer's „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage", unter anderem auch die Frage besprochen: ob seine Methode, eine Grundlage für die Religionsphilosophie in der Religionsgeschichte zu suchen, und zu dem Zwecke beide Fächer in gemeinschaftlicher Behandlung zusammenzufassen, allgemeine Empfehlung verdiene. Ich habe dabei auf den verschiedenen Gesichtspunkt gewiesen aus dem man die Frage betrachten kann. In abstracto müssen Geschichte und Philosophie sicher vereinigt bleiben, denn sie sind nur die zwei Seiten der Einen Religionswissenschaft. Sodann kann, auch wenn sie getrennt werden, die Trennung stets nur eine relative sein. Der Historiker kann ohne Philosophie nicht zu einer organischen Verbindung der Tatsachen gelangen; der Philosoph hat fortdauernd die Geschichte als Grundlage und als Prüfstein seines Systemes nötig. Ist dies in abstracto wahr, so kann es auch niemals ohne Schaden in praxi vergessen werden. Wie weit ihre Wege auch auseinanderlaufen, die Detailuntersuchung und die Speculation müssen einander stets im Auge behalten; und wie unerreichbar auch dies vorderhand sein möge, das Ideal der Religionswissenschaft bleibt dennoch: Einheit von Geschichte und Phi-

losophie. Aber eine andere Frage ist es, ob es geraten sei, schon jetzt nach dem Ideal auszuschauen, und historisches und philosophisches in der Religionswissenschaft in Einer gemeinschaftlichen Behandlung zusammenzufassen. Wenn man die Werke derer die dies versucht haben zu Rate zieht, empfängt man den Eindruck, dass bei dieser Behandlung annoch mehr nur Aneinanderfügung als wirkliche Einheit herauskommt. Wie ist das auch anders möglich? Das erste Erfordernis für eine wirkliche Einheit würde eine so vollständige und zuverlässige Kenntnis der Religionsgeschichte sein, dass die Speculation über das Wesen der Religion überall ihre Stütze und ihre Bekräftigung in festen Resultaten finden könnte; und dem gegenüber eine psychologisch - philosophische Auffassung des Wesens der Religion von solch unbestreitbarer Wahrheit, dass man sie, ohne Furcht des Irrtums, auf alle Teile der Religionsgeschichte anwenden könnte. Wieviel von diesem Erfordernis auf beiden Seiten noch mangelt, brauche ich nicht zu sagen. Kann niemand leugnen, dass das Studium der Religionsgeschichte, wenigstens hinsichtlich einer sehr grossen Partie, noch im ersten Stadium des Aufsuchens und Ordnens des Materials steht, aus dem später die Geschichte aufgebaut werden kann, so können sich die, welche sich mit Religionsphilosophie beschäftigen, unmöglich verhehlen, dass ihre Systeme noch zu sehr den Charakter des Versuchs einer Lösung tragen, als dass sie bereits als sicherer Leitfaden zur Erklärung des Ursprungs und der Entwicklung der Religion dienen könnten.

Bei diesem Stande der Sachen scheint mir die Zusammenfassung der zwei Teile noch unzeitgemäss. Ohne mich an eine Würdigung dessen was von andern versucht ist zu wagen, möchte ich doch fragen: ist es wol wahrscheinlich, dass man von jemandem, der in beiden Abteilungen gleicherweise tätig wäre, solch ein selbständiges, ursprüngliches Werk bekäme dass dadurch die Wissenschaft wesentlich gefördert würde? Schon der Umfang jedes der beiden Teile würde ein Recht zu dieser Frage geben. Um nur etwas zu nennen: welch ein Reichtum von linguistischem und ethnologischem Wissen muss bei dem Gelehrten der die ältesten Religionen untersucht vorausgesetzt werden, wenn man seine Resultate mit Vertrauen soll annehmen können. Wird der, der sich dieser Aufgabe widmet, auch noch ein selbständiges Studium der Philosophie leisten können? Aber es ist nicht allein der Umfang, welcher Arbeitsteilung ratsam macht. Solch eine Geschmeidigkeit des Geistes, wie sie notwendig wäre um in beiden Teilen gleich sehr productiv zu arbeiten, ist zu selten als dass man darauf bei der Bearbeitung einer Wissenschaft rechnen könnte. Wir wählen unsern Arbeitskreis gemäss unserer persönlichen Veranlagung. Aber weiterhin ist es grossenteils der Arbeitskreis, der die Entwicklung unserer Veranlagung bestimmt. Wie das Auge sich dem Gesichtskreise adaptirt, so bildet

sich das Denkvermögen nach den Objecten womit es sich gewöhnlich beschäftigt. Die Einseitigkeit, die davon die Folge ist, wird bei dem einen Gelehrten stärker hervortreten als bei dem andern, und jeder verständige Mann wird sich dadurch soviel wie möglich gegen sie wappnen dass er sich fortdauernd auf dem laufenden hinsichtlich dessen zu erhalten sucht, was auf andern Gebieten als dem seinigen geleistet wird; aber ohne jene Einseitigkeit bringen wir, wenigstens die meisten von uns, nichts von bleibendem Werte zu Stande. Darum tun wir besser, wenn die Umstände es erlauben, mit ihr, insofern es nötig ist, zu beginnen, und uns auf das zu beschränken, wozu unser Geist durch Anlage und Uebung die meiste Geschicklichkeit besitzt.

Wird durch das Vorhergehende das Verhältnis der Religionsphilosophie zur Dogmatik und Religionsgeschichte bestimmt, so bleibt nur die Frage noch übrig, welche Arbeit die Religionsphilosophie auf dem ihr zugewiesenen Gebiete zu vollbringen hat. Bis zu einem gewissen Grade begegnet diese Frage keiner Verschiedenheit der Meinungen. Jeder wird zugestehen, dass die Religionsphilosophie den psychologischen Ursprung der Religion erklären und die psychologischen Funktionen in der Religion beschreiben soll; dass sie ferner das Wesen aller Religion bestimmen und dasselbe in seinem Entwicklungsgange aufzeigen muss; dass sie endlich der Erscheinung der Religion in Weltanschauung und Lebensrichtung nachzugehen hat. Aber in der Religion ist noch mehr als dies alles vorhanden. In jeder Religion findet man die Vorstellung einer übersinnlichen Macht, zu welcher der Mensch in Beziehung steht, und den Glauben an das wirkliche Dasein dieses Uebersinnlichen. Das Vorhandensein dieser Vorstellung und dieses Glaubens im Menschen kann wieder zu einem Object psychologischer Erklärung gemacht werden, und wenn man nichts weiter als dies will, wird wieder niemand leugnen, dass es mit zu der Aufgabe der Religionsphilosophie gehört. Aber anders wird es, sobald nach dem Recht dieses Glaubens gefragt wird, nicht allein in seiner psychologischen Notwendigkeit, sondern auch in seiner metaphysischen Geltung; wenn m. a. W. der objective Wert der in allen Religionen vorkommenden Anerkennung einer Gottheit bestimmt werden muss. Manche meinen freilich dass dies kein Object der Religionsphilosophie sei, sondern in die Dogmatik verwiesen werden müsse, die, als wissenschaftliche Glaubenslehre, von gewissen Annahmen ausgehen dürfe, welche in der reinen Wissenschaft nicht als Richtschnur gelten können.

Es fällt sogleich auf, welch ein grosser, und vor allem welch ein bedeutender Teil der Aufgabe, gemäss dieser Meinung, der Dogmatik zugewiesen wird. Gewiss, es bleibt auch dann noch genug für die Religionsphilosophie übrig, um für sie einen eigenen Platz in der Wissenschaft verlangen zu können. Aber das Interesse an ihrer Ar-

beit muss doch sehr abgeschwächt werden, wenn man vergebens bei ihr um eine Antwort auf jene Frage nach dem Recht des religiösen Glaubens anklopft, die man gerade von ihr beantwortet zu haben wünscht, weil sie sich von jeder wissenschaftlich nicht zu rechtfertigenden Voraussetzung freihalten muss.

Man könnte leichthin urteilen, dass in jedem Fall kein Grund vorhanden sei, der Religionsphilosophie zu verbieten, das Recht der Glaubensvorstellungen in ihre Untersuchung mit aufzunehmen. Sie bleibt selbstverständlich, auch wenn sie sich damit beschäftigt, an die allezeit für sie geltenden Regeln gebunden. Aber wenn sie sich daran hält, warum soll ihr dann nicht auch erlaubt sein, ihre Kräfte an einer Frage zu erproben, die an Bedeutung für die Religion alle andern übertrifft? Zeigt sich, dass sie nicht imstande ist, davon eine befriedigende Erklärung zu geben, so muss man es dabei bewenden lassen, aber so lange dies sich nicht gezeigt hat, ist kein Recht vorhanden ihr solche Grenzen zu bestimmen.

Die welche meinen, man könne die Untersuchung nach dem Recht des Glaubens ihr nicht überlassen, würden dagegen nichts einzuwenden haben, wenn bei ihnen nur die Frage nach dem Können in Betracht käme. Dann würden sie sagen: gut, versucht nur wieweit ihr es bringen könnt. Aber es handelt sich bei ihnen um die Frage des Dürfens. Ihnen zufolge gehört diese Untersuchung nicht zur Religionsphilosophie, weil sie eine Beurteilungsweise erfordert, die auf deren Gebiete nicht zugelassen werden darf. Die Religionsphilosophie muss Religionswissenschaft sein, und als solche „Wissenschaft in dem gewöhnlichen Sinn des Worts, der einzig und ausschliesslich die Aufgabe zugewiesen wird, die religiösen Erscheinungen zu beschreiben und historisch-psychologisch zu erklären, mit andern Worten: nachzuweisen, wie und durch welche Faktoren sie entstehen“, während „die Geltendmachung und Rechtfertigung der Glaubensüberzeugungen mit und nebst ihrer Reinigung, zu dem Arbeitskreise der durch sie belehrten aber dennoch selbständig ihren Weg gehenden Dogmatik gehört“.

Es ist über diesen Gegenstand zwischen meinen Landsleuten Dr. A. Bruining, dessen Worte ich eben citirte, und Dr. Ph. R. Hugenholtz eine lebhafte Diskussion geführt worden, deren Einzelheiten ich hier, um nicht gar zu weitläufig zu werden, übergehen muss. Ich bemerke nur, dass ich mit Hugenholtz für die Religionsphilosophie das Recht wie die Pflicht in Anspruch nehme, auch über den objectiven Wert der Glaubensvorstellungen zu urteilen.

Ich habe mich dem Sprachgebrauche angeschlossen, der für das Ganze den Namen „Religionswissenschaft“ gebraucht, und seine Teile als „Geschichte“ und „Philosophie“ der Religion unterscheidet. Wollte man auf diese Namen den Nachdruck legen, so könnte man behaupten,

dass die Philosophie, hier als ein Teil der Wissenschaft betrachtet, nun auch gänzlich als Wissenschaft anzusehen und behandelt werden müsse. Es wird genügen, zu sagen dass dies meine Absicht nicht ist; dass ich mit „Philosophie" der Religion in Wirklichkeit etwas anderes meine als was für gewöhnlich mit dem Namen „Wissenschaft" bezeichnet wird.

Es ist nicht leicht den Unterschied zwischen Wissenschaft und Philosophie in einer Formel auszudrücken, die alles befasst was dabei in Betracht kommt, und die doch dies alles in Einen allgemeinen Begriff zusammenschliesst. Vielleicht verdient dafür noch die meiste Empfehlung jene alte Bestimmung, die der Wissenschaft als Aufgabe zuweist: rerum cognoscere causas, der Philosophie: rerum cognoscere naturam. Aber gewis ist, dass alle grossen philosophischen Systeme, von Platon bis auf unsere heutige Zeit, etwas anderes zu liefern suchten als das, was die Wissenschaft als ihr Ziel betrachten muss. Am allerwenigsten waren sie gemeint, unter dem Namen der Philosophie eine Art von Universal-Wissenschaft herzustellen, welche die Ergebnisse der besonderen Wissenschaften wieder, nach der gewöhnlichen wissenschaftlichen Methode, zu einer allgemeinen Wissenschaft zu verarbeiten unternähme. Sie haben allezeit bezweckt, eine Weltanschauung zu finden, welche die Erscheinungen aus dem Wesen der Dinge erklären könne; nicht etwas mehr als jede besondere Wissenschaft, sondern etwas anderes als alle Wissenschaft.

Die Wissenschaft geht aus von gut constatirten Facten, ordnet diese nach Arten, betrachtet sie in ihrer gegenseitigen Verbindung, sucht die Voraussetzungen der sich darin offenbarenden regelmässigen Veränderung, und trachtet so zur Entdeckung der Gesetze, die in der Natur herrschen, zu gelangen. Sei es dass dies in Hinsicht einer grösseren oder kleineren Gruppe von Erscheinungen geschehe, sei es dass es auf das sinnlich Wahrnehmbare oder auf das Geistesleben angewandt werde, das macht keinen Unterschied betreffs der Methode und ebensowenig betreffs der Grenze der wissenschaftlichen Untersuchung. Die vollendete, alles umfassende Wissenschaft würde ganz auf dieselbe Weise zu Werke gehen müssen wie das kleinste Specialstudium, und würde ebensosehr mit ihren Hilfsmitteln nicht weiter kommen können als zur Erklärung von Erscheinungen und ihrer Verkettung nach darin wahrgenommenen Regeln oder Gesetzen.

Bei aller Wissenschaft bleibt der Forscher immer in relativer Objectivität gegenüber dem Gegenstande seiner Untersuchung. Ich sage: relativer Objectivität. Mehr ist nicht vorhanden, wäre es auch nur, weil wir keine Gegenstände, sondern nur Bewusstseinszustände wahrnehmen können, und weil deshalb unsere Subjectivität sich sofort in das hineinmengt was sich uns als etwas Objectives zeigt. Sodann aber, weil wir keinen Schritt über die blosse Wahrnehmung hinaus tun

können, ohne von Denkformen Gebrauch zu machen, die wir nicht den Dingen ausser uns, sondern uns selbst entnehmen. Das Causalitätsgesetz, ohne welches selbst nicht einmal der Anfang wissenschaftlicher Erkenntnis möglich ist, wird uns doch sicher nicht durch die Aussenwelt gelehrt. Es ist demnach unleugbar, dass alles Wissen hinsichtlich der Welt für uns nie etwas anderes ist als Wissen hinsichtlich unser selbst, da der Inhalt des Wissens nichts anderes ist als: wie die als wirklich vorausgesetzte Welt sich unserm Bewusstsein darstellt.

Aber bleibt auch dadurch, auch bei Anerkennung der Realität der Gegenstände ausserhalb unsers Bewusstseins, die Objectivität des Forschers eine relative, so ist doch was er aus sich selbst hernimmt nur das logisch-normative; die Materie, der eigentliche Inhalt seines Wissens ist, oder er hält sie wenigstens für von aussen herstammend. Die einzige Quelle seiner Erkenntnis ist die Erfahrung, wobei er dem in der Erfahrung Gegebenen objectiv gegenüber steht. Will er was dort als noch unverarbeiteter Stoff für ihn zu finden ist zum Gegenstande der Erkenntnis machen, dann wendet er darauf an was er als Anschauungsform, als Form der Auffassung in sich selbst besitzt, und zu dem Zwecke gebrauchen kann. Schafft er so Wissenschaft, dann baut er die aus dem objectiv Gegebenen auf, mit Beihilfe seiner subjectiven Denkformen. Weiter kommen, da die Wissenschaft kein anderes Ziel hat als das: zu erklären, ihm auch nur die logischen Denkformen dabei zu statten. Zwar kann er auch in der Wissenschaft sein wertgebendes Vermögen gebrauchen; denn die Verbindung zwischen der Empfindung des Menschen und dem, wodurch sie hervorgerufen wird, ist ebensosehr ein Stoff für wissenschaftliche Untersuchung wie die Verbindung zwischen seinem Atemholen und dem Dunstkreis. Welche Nervenschwingung in uns entsteht durch das was wir einen reinen Ton nennen, ist ebensogut eine wissenschaftliche Frage wie welche Schwingung der Saite vorhanden war, die den Ton hervorbrachte. Aber dass dieser Ton wohllautet, das ist etwas, worüber die Wissenschaft kein Urteil hat. Gesetzt sie könnte alles erklären wodurch der Eindruck in uns zustande gebracht wird, den wir in unserm Urteil: ein schöner Ton! verdolmetschen, dann würde doch noch diese Wertgebung selbst ausserhalb ihres Bereiches bleiben. Das ist eine Gefühlssache, die keiner logischen Erklärung fähig ist, und was nicht logisch erkannt werden kann, ist kein Stoff für die Wissenschaft.

Wie unterscheidet sich nun davon die Philosophie? Der Unterschied fällt sofort ins Auge, wenn man auf das Ziel achtet das sie sich steckt. Sie sucht nicht nach der Erklärung der Erscheinungen und ihrer gegenseitigen Verbindung aus den sich darin offenbarenden Gesetzen, sondern was davon gewusst werden kann nimmt sie aus der Wissenschaft, um es für ihren Zweck auf ihre eigene Weise zu ge-

brauchen. Denn sie will eine Weltanschauung geben, worin die Gesammtheit der Dinge nicht allein in ihrem ursächlichen Zusammenhange, sondern auch in ihrer Wesenseigentümlichkeit begriffen wird, und worin deshalb auch die Bedeutung alles Besondern in Beziehung zu dem grossen Ganzen erkannt wird. Das eine folgt aus dem andern. Wenn man in der Anschauung der Dinge bei der Hervorbringung des einen durch das andere (dem Causalitätszusammenhang) stehen bleibt, dann kommt man auch nicht weiter als zu der Beziehung von Erscheinung zu Erscheinung, und hat weder Veranlassung noch Grund, dem Besonderen eine Bestimmung für das Ganze zuzuschreiben. Nimmt man dahingegen seinen Gesichtspunkt in dem Ganzen, dann erscheint alles Besondere als Besonderung desselben, organisch damit verbunden, und darum, ebensosehr wie es selbst das Ganze zu seiner Voraussetzung hat, auch für das Ganze notwendig als Form des Seins.

Es ist selbstverständlich, dass ich diese philosophische Anschauung nicht aus dem was die Wissenschaft mich lehrt aufbauen kann. Gewis kann ich dies nicht entbehren, denn was ich suche, muss immer Weltanschauung sein, und setzt darum voraus und fordert Welterkenntnis. Um eine bestimmte Auffassung der Wirklichkeit ist es mir zu tun, und das Recht dieser Auffassung wird von dem Masse, wie sie der Wirklichkeit ihr Recht angedeihen lässt, abhängig sein. Aber was die Wissenschaft mich hinsichtlich dieser Wirklichkeit lehrt, kann nicht den eigentlichen Stoff für diese Auffassung liefern. Denn das hat allein Beziehung auf das gegenseitige Verhältnis der Erscheinungen und die daraus abzuleitenden Regeln, aber es bietet nichts für die Erkenntnis des Ganzen, aus dessen Eigentümlichkeit ich die Beschaffenheit der Erscheinungen und die Notwendigkeit der Regeln zu begreifen wünsche. Der einzige Weg, der mich dahin leiten kann, ist, dass ich aus meinem eigenen Denken eine Idee, eine Voraussetzung ableite, die ich zu einer Auffassung verarbeite, mittels welcher ich dann die Probe machen kann, ob sie, auf die mir bekannte Wirklichkeit angewandt, in dieser ihre Bestätigung findet. So arbeitet in der Tat die speculative Philosophie. Aber dann ist auch klar, wieviel mehr das Subjective bei ihr bedeutet als in der Wissenschaft. Dort bildet das Subjective, wie wir sahen, allein den normativen Faktor, weswegen dem Forscher Objectivität, sei es auch nur relative, seinem Object gegenüber zugestanden werden kann. Hier ist das Subjective der constitutive Faktor, der die Auffassung schafft, und nach ihr das Objective beurteilt.

Schon in diesem Verhalten des Subjects gegenüber dem Object seiner Wahrnehmung oder Speculation zeigt sich ein Art-Unterschied zwischen Wissenschaft und Philosophie. Aber nun kommt noch etwas anderes hinzu. In der Wissenschaft beschränkt sich der Anteil des Subjectiven auf das logische, als das einzig notwendige und brauchbare für die Er-

klärung, in welcher die Wissenschaft ihr Ziel findet. Aber in der Philosophie treten die Wert-Urteile viel mehr in den Vordergrund. Würde die Voraussetzung aus dem Denken genommen, ohne Rücksicht auf die Eindrücke, die die Welt auf die wertgebenden Vermögen des Menschen zuwegebringt, dann würde sie selbst auch von rein logischer Art sein. So kann man eine Art von Philosophie erblicken in der unter den Männern der Naturwissenschaft meist gangbaren Auffassung des Universums als eines physischen Processes, der allein durch Bewegungsgesetze beherrscht werde. Das ist kein wissenschaftliches Resultat, sondern Voraussetzung in Hinsicht des Ganzen, nach Anleitung und auf Grund der logischen Erklärung der zwischen gewissen Erscheinungen wahrgenommenen Verbindung. Philosophische Anschauung deswegen, aber eine solche, die ihre Erklärung und zugleich ihre Verurteilung findet in der Verkennung des Factums, dass das Subject, dem die Voraussetzung entlehnt wird, nicht nur ein denkendes, sondern auch ein fühlendes und wollendes Wesen ist, und dass darum eine andere Auffassung sich wenigstens mit gleichem Recht an die Seite der bloss logischen stellen kann.

Wenn der denkende Mensch aus seiner Subjectivität eine Voraussetzung hinsichtlich des Ganzen, von dem er selbst einen Teil ausmacht, ableitet, dann liegt es auf der Hand und ist es sicher vollkommen gerechtfertigt, dass er dafür das gebraucht, was sich in seinem Bewusstsein als seine eigene Beziehung zu dem Ganzen abspiegelt. So wird er aus der Causalitätsbeziehung, in der er zu allem, wodurch er geworden ist was er ist, sich stehend weiss, zu einer Auffassung des Ganzen als einer unverbrüchlichen Verkettung von Ursache und Wirkung kommen. Aber er erkennt sich selbst auch in anderen Beziehungen zum Ganzen. Er wird durch dasselbe auf verschiedene Weise afficirt, und er übersetzt das in eine Wertbestimmung, nach dem Massstab dessen, was sein eigenes Wesen ihm als Gesetz hinstellt. So macht er nicht allein die Unterscheidung zwischen Lust und Unlust, sondern ebensosehr zwischen schön und hässlich, und vor allem zwischen dem was sich gebührt und dem was sich nicht gebührt. Weiter ist er sich bewusst, nicht nur mit aufgenommen zu sein in die Kette von Ursache und Wirkung, sondern auch in dieser Kette ein Vermögen der Initiative zu besitzen, durch das Wollen und Vollbringen von etwas, das er sich als Zweck vorstellt. Dadurch erst erkennt er sich als Subject gegenüber all dem Objectiven. Wenn er dann aus seinem menschlichen Bewusstsein eine Voraussetzung in Hinsicht des Weltzusammenhanges schöpft, wie ist es anders möglich als dass darin zur Hauptsache wird was in seiner eigenen Beziehung zu dem Ganzen das am meisten Charakteristische ist? Seine Philosophie kann sich nicht auf die Anschauung des Ganzen aus dem Gesichtspunkte der Causalverbindung beschränken,

denn dadurch wird über die Beziehung, in der er sich selbst gegenüber dem Ganzen weiss, keine Rechenschaft gegeben. Im Unterschied von der Wissenschaft, die allein das logische Urteil anwendet, müssen in der Philosophie die verschiedenen Wert-Urteile in Verbindung mit dem logischen den Stoff für die allgemeine Auffassung liefern. Sie muss in ihre Anschauung Unterschiede aufnehmen, die nicht hervortreten können, wenn allein danach gefragt wird, wie alles als Grund und Folge zusammenhängt; sie muss die Frage nach dem warum? aufwerfen, die keinen Sinn hat wenn allein das wie? gesucht wird; sie muss streben nach einem Begreifen der Welt, wodurch des Menschen Platz und Beruf in ihr auf eine Weise erklärt wird, die seine vernünftigen und sittlichen Bedürfnisse befriedigt.

So müssen, wie ich meine, Wissenschaft und Philosophie von einander unterschieden werden. Und von diesem Standpunkte aus behaupte ich, dass die Religionsphilosophie auch das objective Recht der Glaubensvorstellungen zu untersuchen habe. Aber darum auch kann ich in dem Verlangen, dass die Religionsphilosophie angesehen werden solle als „Wissenschaft im gewöhnlichen Sinne des Wortes, der einzig und allein die Aufgabe obliege, die religiösen Erscheinungen zu beschreiben und historisch-psychologisch zu erklären“, nichts anders sehen als eine völlige Verurteilung des Studiums, welches wir mit diesem Namen bezeichnen. Was ihr hier als Aufgabe zugewiesen wird, gehört zweifelsohne auch zu ihrer Arbeit, aber wenn sie „einzig und allein“ sich damit nur beschäftigen soll, dann ist sie, wie auch gesagt wird, Wissenschaft im gewöhnlichen Sinne des Wortes, aber keine Philosophie.

Dieser Auffassung gegenüber nun behaupte ich, dass die Religionsphilosophie auch das objective Recht der Glaubensvorstellungen zu untersuchen hat, und dass sie dies tun darf,

erstens: weil sie nicht Wissenschaft in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes ist, sondern Philosophie, von „Wissenschaft“ auf die so eben beschriebene Weise unterschieden;

sodann: weil die Voraussetzungen, auf denen sie beruht, nicht derselben Art sind wie die „bestimmten wissenschaftlich unbeweisbaren Glaubenswahrheiten“ die die Grundlage der Dogmatik ausmachen.

Für dies letzte, worauf es vor allem ankommt, kann ich in dieser Einleitung den Beweis nicht liefern. Wer danach aussieht, kann mein Buch lesen, um selbst zu beurteilen, ob ich in meiner Kritik des Rechtes der Glaubensvorstellungen von solchen Voraussetzungen ausgegangen bin, die wol in irgend einer bestimmten Dogmatik zugelassen werden können, die aber das rein philosophische Denken nicht annehmen darf.

Für mich selbst habe ich kein Bedenken gefunden, um, da Reli-

gion allezeit mit Glauben an die Realität einer übernatürlichen Macht gepaart ist, die Frage nach dem Rechte solchen Glaubens mit in ein System aufzunehmen das, weil es Philosophie sein will, nicht allein Erklärung, sondern auch Beurteilung der Erscheinungen bezweckt. Ich bin mir nicht bewusst, mich dabei irgend eines dogmatischen Apriorismus bedient zu haben, aber ebensowenig habe ich meine Aufgabe für gleichartig angesehen mit der der Wissenschaft „in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes". Eine Speculation die, mit Vernachlässigung der Erfahrung, aus einem voranfgestellten Begriffe ein System der Weltanschauung aufzubauen trachtet, wird in heutiger Zeit nur noch bei wenigen, bei mir ganz gewiss nicht, ihre Verteidigung finden. Aber eine sogenannte „Philosophie der Erfahrung", die sich rühmt, allein die Methode der Naturwissenschaften anzuwenden, verkennt, wie mir scheint, den Beruf der Philosophie durchaus. Weder der einen noch der andern wird man hier gehuldigt finden.

Während ich für die Anordnung der von mir behandelten Gegenstände auf das Inhaltsverzeichnis verweisen darf, muss ich noch von dem Grunde Rechenschaft geben, weshalb ich, abweichend von der zumeist befolgten Methode, den systematischen Teil dem historischen voranschicke. Pfleiderer, um nur ihn als Beispiel zu nennen, gibt in seinem ersten Teile eine „Geschichte der Religionsphilosophie", in dem zweiten eine „Genetisch-speculative Religionsphilosophie", und wo die beiden zusammen behandelt werden, wird man sie wahrscheinlich allgemein in dieser Folge finden.

Ich kann mir vorstellen, dass man mich nicht ohne einiges Befremden einen anderen Weg einschlagen sieht. Ist es nicht ganz in der Ordnung, kann man fragen, dass ein Schriftsteller der Behandlung seines Gegenstandes die Geschichte der Art der Behandlung vorangehen lässt?

Dagegen habe ich nichts einzuwenden. Im allgemeinen verdient es sicher Anempfehlung. In diesem besonderen Falle spricht dagegen nur dies, dass es noch an hinlänglichen Stoff fehlt, um solch eine Geschichte herzustellen. Wie kurze Zeit ist es doch her, seit die Religionsphilosophie als selbständiges Fach bearbeitet wurde! Man braucht nur wenige Jahrzehnte in der Litteratur, auch der ausser-niederländischen, zurückzugehen, um das erste Entstehen einer von der Dogmatik gänzlich abgelösten Religionsphilosophie zu finden. Die Philosophie hat sich von Alters her mit der Religion beschäftigt, aber die Geschichte davon ist etwas anderes als die der „Religionsphilosophie". Für diese letztere besitzen wir freilich schon einige vollständige systematische Werke, und daneben eine Anzahl hoch zu würdigender Beiträge, aber für eine Geschichte des Fachs, in dem Sinne einer Geschichte der Bearbeitung des Fachs, ist noch eine längere Zeit nötig, als die, worauf wir heute

zurücksehen können. Auch Pfleiderer hat nicht an eine Litteraturgeschichte des Fachs gedacht, als er seine Geschichte der Religionsphilosophie ihr selbst voranstellte.

Was er unter dem Namen einer „Geschichte der Religionsphilosophie“ giebt, ist eine Geschichte der neueren Philosophie, insofern sich dieselbe mit der religiösen Frage beschäftigt hat. Versteht man unter „Religionsphilosophie“ jedes Nachdenken über religiöse Objecte, dann, behauptet er, ist sie so alt wie die Philosophie, ja eigentlich die Wurzel aller anderen Philosophie, da bei allen Völkern die Philosophie mit religiösen Speculationen begonnen hat. Nimmt man dagegen das Wort in dem engeren und allein richtigen Sinne von zusammenhängender wissenschaftlicher Aufsuchung und Erkenntnis des Ganzen der Erscheinungen, die im Leben der Menschheit die Religion ausmachen, so ist sie viel eher als das jüngste aller philosophischen Fächer zu betrachten, und kann ihr kein höheres Alter als das von zwei Jahrhunderten zuerkannt werden. Früher konnte sie nicht aufkommen, weil die Bedingungen für ihr Entstehen fehlten. Diese sind: zuerst dass die Religion als ein besonderes, von dem übrigen gesellschaftlichen und vor allem von dem staatlichen Leben bestimmt unterschiedenes Factum in der Erfahrung gegeben sei; sodann, dass schon eine wirkliche Philosophie bestehe, und zwar eine solche, die, unabhängig von aller äussern Autorität, den Charakter einer selbständigen wissenschaftlichen Untersuchung und logisch zusammenhängenden Erkenntnis trägt. Der einen von diesen zwei Bedingungen ist erst durch das Christentum Genüge getan, während die andere kaum eben erst erfüllt wurde, seit das philosophische Denken sich allmählich von Kirche und Schriftautorität freizumachen begann. So findet man den Anfang bei der theosophischen Mystik des Mittelalters und dann bei der antischolastischen Philosophie der Renaissance. Aber zu selbständiger Existenz kommt die Religionsphilosophie erst durch und bei Spinoza. Mit ihm beginnt die „kritische Religionsphilosophie“, die weiter vertreten wird durch Leibniz, Wolff mit der Aufklärung, den englischen Deismus, Lessing und Kant. Die „intuitive Religionsphilosophie“ tritt auf mit Hamann, Herder, Jacobi, Goethe, Novalis und der Romantik; die „speculative“ mit Fichte, Schleiermacher, Schelling, Baader, Krause und Hegel. Endlich bleiben noch übrig die gegenwärtigen Richtungen, mit deren Beschreibung die Geschichte abschliesst.

Dies ist sicher ganz etwas anderes als Geschichte der Litteratur des Fachs. Aber was ist es denn?

Es ist ein Teil, und gewis ein sehr bedeutender Teil der Geschichte der neueren Philosophie. Bedeutend nicht allein wegen des Gegenstandes, dessen Auffassung gerade das Charakteristische aller der behandelten Systeme ausmacht, sondern auch in dem Sinn, dass man

bei dieser Behandlung genötigt ist, immer auf die Grundlagen des ganzen Systems zurückzugehen. Wer den ersten Teil von Pfleiderer's Werk liest, macht einen ziemlich vollständigen Cursus der Geschichte der neueren Philosophie durch. Dass deren Kenntnis für das Studium der Religionsphilosophie unerlässlich ist, braucht nicht bewiesen zu werden. Wer nicht aus der Schule dieser Geschichte herkommt, tut besser, sich nicht an das Philosophieren über Wesen und Recht der Religion zu wagen. Wenn darum diese Geschichte hingestellt und vorgetragen würde als Vorbereitungs- oder Uebungsstudium zur Religionsphilosophie, so würde man das nur billigen können, wie man es ebenso für wünschenswert erachten dürfte, dass junge Leute die die akademischen Vorlesungen über Religionsphilosophie hören wollen, darauf durch tüchtigen Unterricht in der Geschichte der neueren Philosophie vorbereitet wären. Aber das ist nicht gemeint. Die Geschichte der Philosophie steht hier nicht da als Hülfs- oder Vorbereitungsfach, sondern als Teil der Religionsphilosophie. Wie ist das zu rechtfertigen? Liegt in dem Begriff der Religionsphilosophie, dass sie auch eine historische Uebersicht der Art umfasst, auf welche in den verschiedenen philosophischen Systemen über das Dasein Gottes und die Beziehung der Welt zu ihm gedacht ist? Das Object der Religionsphilosophie ist die Religion. Bei der philosophischen Untersuchung derselben kommt auch der in allen Religionen vorhandene Glaube an eine Gottheit in Betracht. Das wird psychologisch erklärt, aber zugleich wird auch gefragt, welcher Grund für den Gläubigen vorhanden ist, um sich von der Realität des durch ihn vorausgesetzten Objectes seines Glaubens überzeugt zu halten. Der Gegenstand der Philosophie ist nicht die Religion, sondern die Gesammtheit der Dinge, die Welt. Von dieser Welt sucht sie eine Anschauung zu erhalten, in der das Besondere seine Erklärung in dem Allgemeinen findet, und der Zusammenhang des Ganzen in seiner Einheit und Notwendigkeit begriffen wird. Dabei entsteht auch die Frage, ob die wahre Weltanschauung von der Voraussetzung des Daseins eines höchsten Wesens abgeleitet werden könne, als des Grundes von Allem, für den der philosophische Sprachgebrauch allerlei Namen hat, wofür aber auch der dem religiösen Sprachgebrauch entlehnte Name Gott angewandt wird. Es besteht deswegen zwischen der Religionsphilosophie und dem, was man im allgemeinen Philosophie nennt, eine Verschiedenheit in Hinsicht des Objectes und des Zweckes. Die Religion, für die eine ihr eins und ihr alles, ist für die andere nur eine der Aeusserungen des menschlichen Seelenlebens, ebenso wie die sittliche Idee, das Rechtsgefühl, der Kunstsinn. Das Dasein eines Gottes, für die eine die Frage nach dem Recht der Anbetung, ist für die andere ein Prinzip der Welterklärung. Zwar begegnen sie einander an bestimmten Punkten, und haben dann gleiche oder ähnliche Gegenstände

zu behandeln, aber das ist ebensowol der Fall mit anderen Wissenschaften, der Ethik, Rechtsphilosophie, Aesthetik — während doch niemand behaupten wird, dass auch deren Geschichte mit zur Religionsphilosophie gehöre. Welchen Grund giebt es denn, um die Geschichte der Philosophie, insofern dieselbe Beziehung hat auf Objecte, welche denen verwandt sind die den Inhalt der Religionsphilosophie ausmachen, als einen Teil von ihr zu bezeichnen? Der einzige Grund dafür muss der sein, dass jemand der ein System der Religionsphilosophie schreiben will, erwägt, wie Fragen, denen verwandt mit welchen er sich beschäftigt, auch gestellt und beantwortet sind, sei es auch aus einem andern Gesichtspunkt und mit einer andern Absicht, von verschiedenen philosophischen Systemen; und dass er nun, der Vollständigkeit halber, eine historische Uebersicht davon seinem eigenen Werke hinzufügt. Das kann eine sehr wichtige Zutat werden, wie dies jeder Leser von Pfleiderer's erstem Teil ohne weiteres zugestehen wird, aber man muss doch anerkennen, dass das eigentliche Werk, das System der Religionsphilosophie (Pfleiderer's zweiter Teil), ebensogut ein wohl zusammenhängendes abgerundetes Ganze bilden würde, auch wenn diese Zutat fehlte.

So scheinen wir zu der Schlussfolgerung zu kommen, dass solch eine Geschichte der der Religionsphilosophie verwandten Teile der neueren philosophischen Systeme ohne Schaden bei der Behandlung unseres Faches entbehrt werden könne. Doch das ist meine Meinung nicht. Ich glaube dass dieser historische Teil durchaus zu dem systematischen hinzu gehört, aber dass er damit in eine andere Verbindung gebracht werden muss als dies gewöhnlich geschieht.

Die Religion führt allezeit zu einer eigenartigen Auffassung von der Bestimmung des Menschen und von seiner Beziehung zur Welt. In diesem letzten liegt zugleich, dass auch die Welt für den Menschen eine bestimmte Bedeutung haben muss. In Anbetracht nun, dass der Mensch sich selbst mit zur Welt rechnen muss, können wir, ohne in weitere Einzelheiten einzugehen, alles in die These zusammenfassen: dass Religion allezeit mit einer eigenartigen, nämlich der religiösen Weltanschauung verbunden ist. Es versteht sich von selbst, dass diese sich nach Art und Mass der Entwicklung der Religion, mit der sie zusammenhängt, ändern wird. Die Religionsphilosophie hat diese Weltanschauung, in ihrem Ursprung und ihrer Verschiedenheit, nicht allein psychologisch und historisch zu erklären, sondern sie hat auch ihr dauernd-wesentliches im Unterschied von allem wechselnd-zufälligen zu bestimmen. Wenn es wahr ist, dass Religion eine eigene Art des geistigen Seins ausmacht, das, bei aller Verschiedenheit der Affectionen, Ideen und Handlungen, in geringerem oder grösserem Masse vorhanden sein muss, um an irgend etwas den religiösen Charakter zu verleihen, — dann muss auch in der

religiösen Weltanschauung etwas sein, das, bei aller auch darin vorkommenden Verschiedenheit, ihr Constantes und darum ihr Eigenartiges ausmacht. Was das ist, hat die Religionsphilosophie festzustellen, um dann weiter dafür den reinsten Ausdruck zu suchen und dessen Recht zu vertreten.

Hat sie das nach ihrem Vermögen getan, so darf man sagen, sie hat ihr Werk vollbracht. Sie schliesst dann damit: der religiöse Glaube umfasst diese bestimmte Weltanschauung, und ihr Recht kann auf diese Weise festgestellt werden. Weiter kann sie nicht gehen, weil sie in ihrem Object zugleich ihre Grenze findet. Sie hat es allein mit der Frage zu tun, wie die Welt erscheint, wenn sie aus dem Gesichtspunkte des religiösen Glaubens angeschaut wird, und welches Recht vorhanden ist, sie also anzuschauen.

Aber dies ist denn doch immer eine Weltanschauung, in welcher etwas in Beziehung auf die wirkliche Beschaffenheit der Welt angenommen wird. Sie reicht also weiter als das eigentlich religiöse Gebiet. Wenn sie z. B. den Gedanken enthält, dass die Welt kein Erzeugnis des Zufalls sein kann, dann liegt in demselben zugleich positiv etwas enthalten hinsichtlich des Weltzusammenhanges, abgesehen von aller religiösen Auffassung. Unwillkürlich kommt man also durch den religiösen Glauben über die Grenzen der religiösen Weltanschauung hinaus in das Gebiet der allgemein philosophischen. Das ist unvermeidlich, und dann ist es für den denkenden Menschen auch nicht zu vermeiden, dass er sich die Frage stellt: wie ist meine religiöse Anschauung mit demjenigen in Uebereinstimmung zu bringen, was das rein philosophische Denken über Beschaffenheit, Zusammenhang und Wesen der Welt uns lehren kann?

Hiermit beginnt für die Religionsphilosophie eine neue Aufgabe. Schien es uns soeben, als ob sie ihr Werk mit dem Feststellen und Rechtfertigen der religiösen Weltanschauung vollbracht hätte, so zeigt es sich jetzt, dass es für sie noch eine andere Frage zu beantworten giebt. Sie kann sich damit nicht zufrieden geben, dass sie für ihre Resultate deren Zustimmung erwarten darf, die sich bei ihrer Beurteilung auf den Standpunkt des religiösen Glaubens stellen; sie muss für die von ihr als wahr anerkannte Weltanschauung auch von dem philosophischen Denken Anerkennung fordern, als welches sich nicht auf bestimmte Gruppen von Erscheinungen einschränkt, sondern sich über den gesammten Inhalt der Erkenntniss des Menschen erstreckt. Sie kam damit bereits in Berührung, als sie zu ihrer eigenen Beruhigung untersuchte, ob die Weltwissenschaft der Geltendmachung ihrer Auffassung keine Schwierigkeiten in den Weg lege, oder ob vielleicht von jener Seite her eine Unterstützung ihrer Anschauung zu bekommen sei. Aber noch etwas anderes ist es, wenn sie nicht allein mit der Wissen-

schaft, sondern auch mit der Philosophie zu rechnen hat. Dann genügt es ihr nicht mehr, zu wissen, dass sie ungehindert, möglicherweise selbst hier und da ermutigt und gefördert, ihren eigenen Weg gehen könne. Dann muss sie verlangen, ihre besondere Anschauung von der Welt mit in ein System philosophischer Weltanschauung aufgenommen zu sehen, das, wenn es auch nicht von ihren Grundsätzen ausgegangen ist, ihr doch die Gelegenheit zum Anschluss und zur Verschmelzung bietet, welche ihr eine Bürgschaft für ihr eigenes gutes Recht giebt. Ist sie, um dies mit einem Beispiel zu erläutern, zu dem Resultat gekommen, dass der religiöse Glaube allezeit eine teleologische Weltanschauung erfordert, so musste sie zwar zuerst die Bedenken widerlegen, welche von Seiten der Wissenschaft gegen die Teleologie erhoben sind, und weiter aufsuchen, was durch das Naturstudium selbst als Wirkung der Finalität anerkannt werden muss; aber nun folgt für sie noch die Aufgabe, mit dieser teleologischen Weltanschauung zur Philosophie sich zu begeben, und in der von dieser gefundenen allgemeinen Weltanschauung für die ihrige einen Platz zu fordern, an dem die religiöse Teleologie sich ungezwungen, organisch in die philosophisch-teleologische Auffassung des Weltzusammenhanges einfügen kann.

Diese Aufgabe würde nicht schwierig sein, wenn Eine bestimmte Philosophie da wäre, mit der man zu tun hätte. Aber welche soll man nehmen? An eine willkürliche Wahl darf natürlich nicht gedacht werden, und welche Rechtstitel kann denn das eine System mehr als das andere geltend machen, um sich als Prüfstein für die religiöse Weltanschauung zu empfehlen?

Hier ist nun der Punkt, wo die Religionsphilosophie und die Geschichte der neueren Philosophie ungesucht mit einander in Beziehung treten.

Das philosophische Denken hat jetzt bereits einen Zeitraum von mehr als einem Jahrhundert hinter sich, in dem es sich hat üben können, auf der einen Seite gänzlich unabhängig nicht allein von Kirchen- und Schriftautorität, sondern auch von dem Einfluss einer öffentlichen Meinung, die seine Freiheit in Bande zu schlagen suchte, auf der anderen Seite stets mehr und mehr bereichert durch Erkenntnis der Natur, der Geschichte und der socialen Gesetze. So ist es zu einer Reihe neuer Auffassungen des Weltzusammenhanges gekommen, die einander nicht nur der Zeitordnung nach folgen, sondern die auch in höherem Sinne als eine fortlaufende Entwicklung historisch zusammenhängen, sei es als geradlinige weitere Entfaltung früher aufgestellter Principien, sei es als durch Einseitigkeit hervorgerufene Reaktion. An diesem Entwicklungsgange der neueren Philosophie findet die Religionsphilosophie den Prüfstein, als welchen sie nicht nach Willkür das eine oder andere System gebrauchen dürfte. Umsomehr hat sie Veranlassung, ihn darin

zu suchen, weil die Philosophie, unabhängig von ihr, das am meisten Charakteristische ihrer Auffassung als ein Princip der Welterklärung miterprobt hat, und dadurch ihr entgegenkommt, gleich wie um ihr einen Anknüpfungspunkt zu bieten. Wenn sie dann mit ihrer religiösen Weltanschauung der Entwicklungslinie der Philosophie folgt, wird sie Schritt für Schritt dem nachgehen können, in welchem Verhältnis diese Anschauung zu dem sich entwickelnden philosophischen Denken steht. Von selbst wird das eine kritische Untersuchung werden, und zwar in doppeltem Sinn. Sie wird zur Selbstkritik angetrieben werden, wo das philosophische Denken mit von ihr noch festgehaltenen Vorstellungen in Streit gerät. Aber sie wird auch ihrer Kritik Geltung verschaffen, wo die Philosophie zur Verkennung oder unwahren Deutung von Tatsachen kommt, zu deren Beurteilung sie am meisten befugt ist. So wird als Resultat erreicht werden, nicht dass die Religionsphilosophie von einer autoritativen Philosophie die Weihe empfinge — wahrlich, die Philosophie ist gegenwärtig nicht in dem Zustande, dass sie auf Autorisiren oder Sanctioniren Anspruch erheben könnte — sondern dass die Religionsphilosophie, auf Grund dieser kritisch-historischen Untersuchung, sich wird deutliche Rechenschaft zu geben wissen von dem Verhältnis, worin sie, mit ihren Resultaten, gegenüber dem verschiedenartigen philosophischen Denken unserer Zeit steht, und von dem Wert, den die verschiedenen Richtungen der gegenwärtigen Philosophie für sie haben oder erlangen können.

Ich muss mich hier auf Andeutungen beschränken, deren Tragweite das volle Licht erst empfangen wird durch die Ausführung, die ich im zweiten (späterhin erscheinenden) Teile meines Werkes zu geben hoffe. Aber wenn jemand sich verwunderte, dass der Religionsphilosophie diese Aufgabe gestellt und sie also in Verbindung mit der Geschichte der Philosophie gebracht werde, so möchte ich ihn wol fragen: was tust du denn anders, wenn du dich mit ihr beschäftigst? Ist denn nicht das gerade immer der Punkt, zu dem du mit deinen Gedanken zurückkehrst: in welchem Verhältnis du mit deiner religiösen Weltanschauung zu dem philosophischen Denken unserer Zeit stehst? Und wenn du auf diese Frage eine Antwort suchst, fühlst du dann nicht fortwährend das Bedürfnis, in der Geschichte der Philosophie zurückzugehen zu den Anfängen der Richtungen des philosophischen Denkens, die noch heute eine so grosse Verschiedenheit philosophischer Weltanschauung veranlassen? Nimm nur das eine gewichtige Beispiel von der Bedeutung Kant's für die Philosophie und im besondern für das Verhältnis von philosophischer und religiöser Weltanschauung. Wie kannst du dich dann verwundern, dass ich die Religionsphilosophie tun lassen will, was du, sobald du dich ihr widmest, als deine dringende Pflicht anerkennst?

So wird die Geschichte der neueren Philosophie, aus einer interessanten aber doch ohne wesentlichen Schaden zu entbehrenden Beigabe, zu einem unentbehrlichen Objecte für die Religionsphilosophie. Diese erreicht mit solch kritisch-historischer Untersuchung nicht allein ihre Vollendung, sondern sie tritt damit auch aus dem theologischen Kreise heraus, in den sie so leicht gebannt bleibt, um sich der Arbeit der Philosophie anzuschliessen, und ihren Anteil zu der von dieser gesuchten Lösung der grossen Fragen der Lebens- und Weltanschauung beizutragen.

Wenn nun die Beziehung zwischen Philosophie und Geschichte der Philosophie so aufgefasst wird, dann muss bei der Bearbeitung der systematische Teil vorangehen. Man will zur Geschichte der Philosophie kommen, um zu sehen, wie die religiöse Weltanschauung sich an die philosophische anschliessen kann. Aber dann muss doch vorher feststehen, was das Wesentliche der ersteren ausmacht. Verschiedenheit der Denkweise hierüber wird auch sofort eine andere Auffassung der Beziehung zu der philosophischen Weltanschauung im Gefolge haben. Meint z. B. jemand, dass das Wesen der religiösen Weltanschauung in der Erklärung der Welt aus Gottes Schöpfung und Allherrschaft gesucht werden muss, dann steht er ganz anders den Lehren der Philosophie gegenüber als derjenige, welcher das charakteristisch Religiöse allein in einer ethisch-teleologischen Auffassung sucht. Wo dieser in irgend einem Systeme eine Auffassung fände, die für seine ethische Teleologie als allgemeine Grundlage dienen könnte, sodass er sie dort organisch, zur vollen Befriedigung sowol seines philosophischen Denkens wie seines religiösen Glaubens einzufügen vermöchte, — da würde jener möglicherweise vergeblich nach einer Transcendenz suchen, die er als für seinen religiösen Glauben unentbehrlich ansähe, und auf Grund dessen mit der Erklärung abschliessen: dieses System sei unbrauchbar zur Verbindung von religiöser und philosophischer Weltanschauung. Die ganze Beschäftigung mit der neueren Philosophie wird bei dieser Methode zwecklos, wenn nicht erst zu vollständiger Klarheit gebracht ist, was das Charakteristische der religiösen Weltanschauung, die dabei zum Ausgangspunkt und Maassstab dienen muss, ausmacht. Das ist der erste und auch zuerst zu bearbeitende Teil der Aufgabe der Religionsphilosophie. Der zweite, die kritisch-historische Probe, wenn ich so sagen darf, beruht ganz auf dem Resultat welches durch die erstere Untersuchung erlangt ist, und kann also auch unmöglich derselben vorangehen.

Möchte jemand gegen diese Behandlungsart einzuwenden haben, dass auf solche Weise die Geschichte der neueren Philosophie nicht objectiv vorgetragen, sondern in die Beleuchtung eines voraufgestellten Begriffes vom Wesen des religiösen Glaubens gebracht werde, so habe

ich nur dies zu antworten: dass die Religionsphilosophie die Geschichte der Philosophie wol zu gebrauchen, aber nicht darin zu unterrichten hat. Wenn der Botaniker bestimmen soll, in welchen Gegenden die Cultur irgend eines Gewächses mit gutem Erfolge erprobt werden könne, wird man ihm daraus keinen Vorwurf machen, dass er die Klimatologie dem Zwecke, wozu sie ihm dienen muss, unterordnet. So ist auch für mich die Geschichte der neueren Philosophie nicht Selbstzweck, sondern Mittel, um beurteilen zu können, ob und inwiefern die philosophische Weltanschauung die religiöse Weltanschauung, zu der ich mich bekenne, in sich aufnehmen könne. Ich verhehle mir durchaus nicht, dass die Erfüllung dieser Aufgabe mir nicht leicht fallen wird, aber ich weiss keinen einzigen Grund, warum sie schon im voraus für unausführbar erklärt, und noch viel weniger, warum aus wissenschaftlichem Gesichtspunkte von ihr abgesehen werden müsste.

So lasse ich die Untersuchung über Ursprung und Entwicklung, Wesen und Recht und Erscheinung der Religion und des religiösen Glaubens in meiner Bearbeitung vorangehen. Das dadurch erreichte Resultat wird dann später zur Grundlage für eine kritisch-historische Behandlung der neueren Philosophie dienen.

Erster Teil.

Ursprung und Entwicklung der Religion und des religiösen Glaubens.

Erstes Hauptstück.

Der Ursprung der Religion.

„Toutes les origines sont obscures, les origines religeuses encore plus que les autres," sagt E. Renan in seinen „Etudes d'histoire religieuse" [1]). Die Wahrheit dieses Satzes wird sicher von niemandem bestritten werden. Aber dann ist dadurch auch erklärt und legitimirt, dass die Frage nach dem Ursprung der Religionen, und noch um vieles mehr die nach dem Ursprung der Religion, immer wieder auf die Tagesordnung gesetzt wird. Das würde eine Torheit sein, wenn im voraus feststände, dass niemals eine befriedigende Antwort darauf gefunden werden könnte. Aber warum sollten wir dies fürchten müssen? Ist die Frage auch schwierig, sie braucht nicht für unlösbar gehalten zu werden. Mit verschiedenen Hypothesen kann man solange die Probe machen, bis dass es glückt, eine psychologische Erklärung zu geben, die nicht allein den Ursprung der Religion begreiflich macht, sondern auch in seiner Notwendigkeit erkennen lässt.

Vor allem ist nun erforderlich, dass wir uns Rechenschaft davon geben, was wir mit dem „Ursprung der Religion" meinen. Man könnte dabei an die ältesten Formen denken, in denen die Religion sich dargestellt hat, auf die Art, wie man bei der Frage nach dem Entstehen einer oder der anderen Pflanze nach dem ersten Keimen des Saatkorns suchen könnte, aus dem sie erwachsen ist. Wird dies bezweckt, so ist es rätlich, die Untersuchung als gänzlich fruchtlos einzustellen. Die ältesten Formen würden allein durch Beobachtung erkannt werden können. Und wo sollten wir die anstellen? Lassen wir auch für den Augenblick die noch wieder durch Pfleiderer [2]) verteidigte These: dass die

[1]) 3. Aufl. 1858 p. 217.

[2]) Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. 2. Auflage 1884. I, 17 ff.

niedrigsten jetzt bestehenden Religionsformen als Entartungen älterer und edlerer Gestaltungen angesehen werden müssten — ausser Betracht, so liegt es doch auf der Hand, dass uns jedes Recht zu der Behauptung fehlt: in der niedrigsten jetzt bestehenden Religion hätten wir die ursprüngliche Form aller Religion. Was wissen wir von dem, was mit und in diesen culturlosen Volksstämmen vorgefallen sein kann, wodurch ihre religiösen Vorstellungen und ihre religiöse Praxis sich auf langsame Weise gänzlich verändert haben mögen? Aber bestände auch diese Schwierigkeit nicht, brauchte man auch nicht in Verlegenheit zu sein, welcher von den verschiedenen Arten von Animismus, Fetischismus, Totemismus u. s. w. man das höchste Altertum zuschreiben müsste, was würde man dann doch gewonnen haben? Man würde gewissen Erscheinungen gegenüberstehen, aus denen man nichts lernen könnte, es sei denn, dass man sie erst für religiöse Erscheinungen erklärte, und dass man dazu in dem Seelenleben dieser primitiven Menschen die Ueberlegungen und Beweggründe aufzuspüren und zu zergliedern wüsste, vermöge welche sie auf solche Art offenbaren was man als ihre Religion meinte nehmen zu müssen. Fände man z. B. einen Tanz, in dem man ein religiöses Handeln zu entdecken meinte, dann würde man doch mit der Frage beginnen müssen: warum tun sie das? was denken sie dabei? was hoffen sie damit zu erreichen? Und könnte man dies auch von ihnen erfahren, so würde es doch noch von dem eigenen Urteil des Beobachters abhängen, ob er darin Religion erkennte.

In dieser Betrachtung liegt ein zweifaches.

Zuerst, dass die Erklärung des Ursprungs der Religion nicht in dem gesucht werden darf, worin die Religion sich zuerst mag dargestellt haben, sondern in dem, was zu der ersten Darstellung der Religion geführt hat.

Sodann dass, um den Ursprung der Religion zu erklären, ein Massstab dasein muss, nach dem man religiöse Eindrücke und daraus herfliessende Handlungen von anderen, die nicht zu dem Gebiet der Religion gerechnet werden dürfen, unterscheiden kann.

Aus dem ersten folgt, dass die Untersuchung, bei der wir jetzt stehen, nicht historischer sondern psychologischer Art ist. Ed. Zeller sagt mit Recht: „Wenn man nach dem Ursprung der Religion fragt, so kann diese Frage einen doppelten Sinn haben: man wünscht entweder zu erfahren, wie eine bestimmte Religion entstanden ist, oder wie die Religion überhaupt entstanden ist. Die erste Frage hat die Religionsgeschichte zu beantworten, die zweite die Religionsphilosophie.“[1]) Diese Unterscheidung ist völlig richtig. Die Religionsgeschichte kann uns lehren, welche Vorstellungen und Gebräuche

---

[1]) „Ueber Ursprung und Wesen der Religion“ in „Vorträge und Abhandlungen“ II, 5.

der religiöse Mensch im Laufe der Jahrhunderte und unter den verschiedenen Rassen und Völkern gehabt habe, aber nicht, wie die Religion entstanden sei. Denn dies bedeutet: welches die psychologischen Voraussetzungen und Triebfedern der Religion gewesen sein müssen, was in dem Inneren des Menschen vorgegangen sein muss, das ihn zur Religion geführt hat. Dies lässt sich nicht historisch aufspüren, sondern allein psychologisch aus dem Phänomen der Religion ableiten. Es braucht hier sicher nicht wiederholt zu werden, dass diese Unterscheidung keine Scheidung bedeuten will; dass die Religionsphilosophie nicht mit Ausserachtlassung der Tatsachen aus einem voraufgestellten Begriff ein System ausführen soll, welches nicht mit der Wirklichkeit rechnet, und dass auf der anderen Seite die Religionsgeschichte ihre Aufgabe nur halb löst, wenn sie das Tatsächliche, das sie beschreibt, nicht auch aus dem Gemütsleben zu begreifen trachtet, welches sich darin abspiegelt; dass deswegen in der Religionswissenschaft Geschichte und Philosophie einander fortwährend instruiren und stützen müssen. Aber dies hebt die Unterscheidung nicht auf. Wie genau die Frage nach dem Ursprung der Religion auch mit der ältesten Geschichte der Religion zusammenhänge, sie bleibt ein Gegenstand psychologisch-philosophischer und nicht historischer Untersuchung.

Ich sagte zweitens, dass diese Untersuchung nur mit Hülfe einer Vorstellung von dem was zum Wesen der Religion gehört, geschehen könne. Wie doch soll man in allerlei Erscheinungen, die noch dazu aus einem Culturzustand und einem Gedankenkreis genommen sind, worein wir uns unmöglich völlig versetzen können, das Religiöse unterscheiden, wenn man nicht einen Massstab hat, nach dem man dasselbe erkennen kann? In den meisten Werken über Religionsgeschichte werden, bei der Behandlung der niedrigsten Religionsformen, alle Vorstellungen und Gebräuche, welche mit dem Glauben an Gegenwart und Wirksamkeit von Geistern in Naturerscheinungen zusammenhängen, ohne weitere Kritik als primitive Religionsäusserungen betrachtet. Warum doch? Warum kann der unentwickelte Mensch auf dem Standpunkt des Animismus nicht allerlei Dinge denken und tun, die durchaus keinen religiösen Charakter tragen? Ob auch eben dieselben Vorstellungen und Gebräuche im Dienst der Gottheit vorkommen, so beweist das doch durchaus nicht, dass sie überall, wo sie sich zeigen, als religiöse Handlungen betrachtet werden müssen. Wir werden später noch mehr Gelegenheit haben, uns davon zu überzeugen, aber schon hier kann ohne weiteren Beweis festgestellt werden: es muss einen Grund geben, weshalb man gewisse Erscheinungen, im Unterschied von anderen, im Leben der culturlosen Völker als ihre Religion anzusehen hat. Welchen Grund aber sollte man jemals dafür angeben können, wenn man nicht etwas hätte, woran man das Religiöse von dem übrigen

unterscheiden könnte; und was sollte das anders sein können, als eine Bestimmung des Wesens aller Religion?

Dr. Ph. R. Hugenholtz[1]) hat in seinem Streit mit Dr. A. Bruining die Notwendigkeit, uns bei der Erklärung des Ursprungs der Religion durch unser eigenes religiöses Bewusstsein leiten zu lassen, so überzeugend nachgewiesen, dass ich glaube, es werde genügen, wenn ich drei seiner Bemerkungen mit kurzen Worten hier vorführe.

1. Bei der sinnlichen Wahrnehmung können wir eine Gruppe mit Hülfe von Anschauungsbildern in einen allgemeinen Begriff zusammenfassen. Aber auf geistigem Gebiet müssen wir diese Anschauungsbilder durch Vorstellungen ersetzen, die an erster Stelle aus unserer eigenen innern Erfahrung abgeleitet sind. Hier mischt sich also unvermeidlich unser eigenes immer mehr oder minder schätzendes Bewusstsein ein.

2. Nun ist es darum zwar schwieriger, hier einen allgemein geltenden Massstab zu finden, aber man darf doch nicht, aus Furcht vor Gesichtstäuschungen, sich selber die Augen ausstechen. Das einzige Mittel, um in der Vielheit der Erscheinungen die mit der Religion in Beziehung stehen, das eigentlich Religiöse herauszufinden, ist: dass man als Prüfstein sein eigenes religiöses Bewusstsein gebraucht, „vorausgesetzt, dass es getragen sei durch das collektive Bewusstsein der auf einer und derselben Höhe der Entwickelung Stehenden, und dass es weiterhin sorgfältig controlirt werde durch das, was sich in allen religiösen Erscheinungen als das mehr oder minder Wesentliche in dem religiösen Bewusstsein der Menschheit uns kundgiebt."

3. Man muss nicht meinen, dass man allein durch vergleichende Beobachtung, mit Ausschluss der subjectiven Wertbestimmung, schon von selbst das am meisten Charakteristische finden werde. Im Gegenteil, gerade und erst recht die wechselseitige Verschiedenheit der Erscheinungen weist uns auf die sowol treibenden wie modificirenden Factoren, die vor allen Dingen in Betracht kommen müssen, und von denen die in einer bestimmten Richtung entscheidenden erst den gesuchten charakteristischen Kern an das Licht bringen können. Auf dem niedrigsten Standpunkt wird das Charakteristische sich noch am wenigsten scharf zeigen, und um nun die verschiedenen Formen und Stufen zu klassificiren, dazu kann uns allein unser eigenes religiöses Bewusstsein helfen.

Wird zugestanden, dass das eigene religiöse Bewusstsein als Führer und Dolmetscher bei der Unterscheidung der religiösen Erscheinungen im Leben der Völker dienen muss, dann entsteht auch die Pflicht, näher zu bestimmen, nach welchem Massstab dies Bewusstsein zu urteilen hat. Muss man das Religiöse aus dem Fremdartigen aussondern, dann ist die

---

[1]) In seiner Abhandlung „Over de methode der wijsgeerige Godsdienstwetenschap" aufgenommen in die von ihm 1884 herausgegebenen „Studiën op godsdienst-en zedkundig gebied" II, 83 ff.

Frage, woran man es erkennen kann. Die endgültige Beantwortung dieser Frage kann erst am Ende dieses Hauptstückes gegeben werden. Aber vorläufig können hier schon ein paar Bemerkungen ihre Stelle finden, die uns bei unserer weiteren Untersuchung dienlich sein mögen.

Die erste versteht sich so zu sagen von selber. Es ist die, dass das Subjective der Schätzung nicht in Willkür ausarten darf. Wer das, was ich meine, mit dem Bedenken widerlegen zu können glaubte, dass auf diese Weise jeder seine eigenen religiösen Begriffe als Massstab desjenigen, was bei andern als Religion anerkannt werden kann, gebrauchen dürfte, würde sich unnütze Mühe mit der Kritik einer Carikatur meiner Meinung geben. Ich kann an jenes „vorausgesetzt“ von Dr. Hugenholtz erinnern das ich soeben mit seinen eigenen Worten anführte. Wer sich an diese Arbeit der Aussonderung des Religiösen aus allerlei verschiedenen Formen begiebt, der sei darauf bedacht, dass er die Aufgabe mit einem reinen wissenschaftlichen Gewissen beginnen könne. Namentlich muss er dafür gesorgt haben, dass er für sein eigenes religiöses Bewusstsein die ganze Klarheit und Festigkeit finde, die seine Zeit und das Mass seiner Entwicklung ihm möglich machen. Sodann werde niemals vergessen, dass eine Erklärung erst dann gut ist, wenn sie wirklich erklärt, d. h. wenn sie, auf die Erscheinung angewandt, auch stichhaltig ist. Kann die historische Untersuchung uns nicht lehren, wie die Religion entstanden sein muss; so kann doch unsere Erklärung von dem Ursprung der Religion erst dann Anspruch auf Anerkennung machen, wenn sie ihre Bestätigung durch die Religionsgeschichte findet. Endlich vermeide man die Gefahr, dass man die allgemeine Richtung des eigenen religiösen Lebens und Denkens als die einzige nimmt, in der wirkliche Religion bei andern gesucht werden könne: dass der Mystiker sich betören lässt durch den Wahn, Mystik sei allezeit das Hauptkennzeichen wahrer Religion gewesen; oder dass der Rationalist den Wert der Gemüthsbewegung verkennt, wo dieselbe sich nicht in verhältnismässig bestimmten Begriffen ausdrückt. Wenn auf jedem Gebiet das Recht der Verschiedenheit anerkannt werden muss, weil nun einmal keine Einförmigkeit in der Anlage der Menschen und also auch nicht in dem Gange ihrer Entwicklung da ist, dann ist es nirgend nötiger, dessen sich bewusst zu bleiben, als auf dem Gebiet der Religion, die mehr als irgend etwas anderes in alle Teile unseres geistigen Organismus eingreift, und darum auch weniger einförmig bleiben kann als alle übrigen Empfindungen und Aeusserungen unseres geistigen Lebens. Ein weiter Gesichtskreis ist eine unerlässliche Bedingung für jeden, der an der Religionsphilosophie mitarbeiten will.

Die andere Bemerkung, die ich vorzubringen habe, ist: dass, wie weit wir den Kreis des Religiösen auch ziehen mögen, es doch Eine Grenze giebt, die wir nicht überschreiten können. Was wir als Religion

anerkennen, muss von derselben Art sein wie das, was für uns selbst Religion ist. Mag es mit dieser Art nur durch ein schwaches Band zusammhängen, möge es sich darstellen in Formen, die für uns mit allem, was Religion ähnlich sieht, unvereinbar sein würden, immer muss es etwas haben, weswegen es zu derselben Art gerechnet werden kann wie das, was für uns jetzt Religion ist. Eigentlich folgt dies schon aus dem, was ich über die anzuwendende Methode gesagt habe. Wie sollte doch unser eigenes religiöses Bewusstsein dazu dienen können, um das Religiöse bei andern zu unterscheiden, wenn es nicht in aller Verschiedenheit der Erscheinungen nach demjenigen zu suchen hätte, was es als gleichartig mit sich selbst anerkennen kann? Aber die Sache ist für unsern Zweck von so grossem Gewicht dass ich darauf hier noch ausdrücklich die Aufmerksamkeit lenken will. Wenn die Rede ist von dem Charakteristischen der Religion, dann bringt man uns heute ganze Bücher voll mit Berichten aus der Vergangenheit, und vor allem mit Erzählungen Reisender über allerlei Vorstellungen, Gebräuche und Feierlichkeiten bei culturlosen Völkern, und ermahnt uns: tragt Sorge, dass ihr dies alles mit in Rechnung bringt, denn dies sind die naivsten und darum auch die belangreichsten religiösen Aeusserungen. Ich würde sagen: es kommt erst noch darauf an, ob das alles bunt durcheinander für Religion gehalten werden darf. Wir dürfen nichts ausschliessen, was auch nur einigermassen auf diesen Namen Anspruch machen kann, aber wir müssen damit beginnen, als Religion anzuerkennen, was jetzt für uns diesen Namen verdient. Von hier nehme ich meinen Ausgangspunkt. Nicht aus Willkür oder Eigendünkel, sondern weil eine Naturerscheinung, eine geistige wie eine materielle, ihre eigentliche Art umsomehr entfaltet, je weiter sie im Laufe ihrer Entwicklung kommt. Unsere gegenwärtige Religion ist das Resultat des fortgesetzten religiösen Lebens der Menschheit, und wenn nun darin gewisse Formen aus früherer Zeit allmählich verschwunden sind, und mehr und mehr ein bestimmter und bleibender Charakter der Religion offenbar geworden ist, der jetzt die Hauptsache unserer Religion ausmacht, dann müssen wir auch darin das meist Charakteristische, das eigentliche Wesen der Religion erkennen. Die Embryologie ist eine viel bedeutende Wissenschaft, aber man kann aus ihr keine Psychologie oder Aesthetik oder Logik aufbauen. Will man die haben, so muss man dem nachspüren, wie von dem erwachsenen, vielseitig entwickelten Menschen gedacht und gefühlt wird. Dann kann man von ihm zu dem Embryo oder dem Kinde im ersten Lebensstadium zurückkehren, und darin die ersten Spuren der Organe aufsuchen, in denen die menschliche Natur einmal ihre höhere Veranlagung offenbaren soll. Der Embryo wird begriffen aus dem erwachsenen Menschen, nicht dieser aus seinem embryonalen oder ersten kindlichen Zustande. So kann auch der embryonale Zustand des religiösen Lebens der Menschheit niemals der Ausgangs-

punkt für eine Untersuchung über den Ursprung der Religion sein. Die Religion muss aus demjenigen entstanden sein, woraus sie kraft ihres Wesens allein entspringen konnte. Sie konnte doch unmöglich aus etwas entstehen, worin das nicht lag, was sie allein zur Religion machen konnte.[1]) Was das ist, erscheint erst, wo sie zu vollständiger Entwicklung gekommen ist, und ihren eigenartigen und bleibenden Charakter zeigt. Das Studium der ältesten Religionsformen ist von grosser Bedeutung, aber um uns das Entstehen der Religion begreifen zu lehren, müssen sie in das Licht dessen gestellt werden, was uns sowol die Religionsgeschichte wie unser eigenes religiöses Bewusstsein hinsichtlich des Wesens der Religion lehren.

Die Anzahl der Erklärungen vom Ursprung der Religion ist so gross, dass die Untersuchung nur dabei gewinnen kann, wenn einem freisteht, einzelne derselben aus dem Wege zu schaffen. Der commentarius perpetuus hat der Geschichte der Exegese bessere Dienste geleistet als der Auslegung der Schrift. So werden wir bei der Untersuchung auch wenig gefördert durch eine erneute Auseinandersetzung und Widerlegung von Erklärungen, die vielleicht von Unkundigen noch immer ohne Nachdenken wiederholt werden, die aber in der freien Wissenschaft keine Verteidiger mehr finden können.

Was kann z. B. ein Mann der Wissenschaft gegenwärtig sich noch bei dem Ausdrucke denken, dass der Ursprung der Religion aus göttlicher Offenbarung erklärt werden müsse? In speculativem Sinne kann dies im Ernste behauptet werden; aber wenn man es so nimmt wie es hier gemeint ist, supernaturalistisch, von einer äusserlich wahrnehmbaren Mitteilung Gottes an den Menschen, dann ist es ein Ausdruck, mit dem niemand einen vernünftigen Sinn verbinden kann, und der darum auch keine ernsthafte Besprechung mehr verdient[2]).

---

[1]) „Bei aller Entwicklung muss doch das, was zuletzt herauskommen soll, in irgendwelcher, wenn auch noch so unvollkommener, Form schon im Keim enthalten sein; eine Entwicklung, bei welcher am Ende das reine Gegenteil des Anfangs herauskäme, wäre ohne Wunder nicht zu begreifen. Setzt man als Anfang der Religion den puren Egoismus, so ist das allein folgerichtige, dass man dann auch ihre Entwicklung in der Verfeinerung des Egoismus bestehen lässt; will und kann man das nicht tun, weil man einsieht, dass damit aller Wert und alle Würde der Religion aufgehoben wäre, so muss man auch ihren Anfang schon als eine Offenbarung der Vernunft, nicht der Unvernunft des Menschen zu begreifen suchen. Man braucht zu diesem Zwecke keineswegs die urgeschichtliche Einfalt zu idealisiren, man braucht sie nur auch nicht zu karikiren, sondern in ihrer reinen Ursprünglichkeit zu belassen und zu verstehen.“ Pfleiderer a. a. O. II, 28.

[2]) Es ist gewis ganz etwas anderes, wenn der Ursprung der Religion aus einer Wirkung oder Selbstoffenbarung Gottes erklärt wird, wie dies von Dr. T. Cannegieter geschehen ist in „De taak en de methode der Wijs-

Nicht viel günstiger wird man über die Ableitung der Religion aus einem angeborenen Begriff urteilen. Wenigstens braucht uns die Ehrerbietung gegenüber einem Cartesius nicht zu zwingen, hierbei länger zu verweilen. Der grosse Denker ist nicht verantwortlich für die unsinnige Vorstellung, die später mit seiner idea innata verbunden wurde [1]). Wenn man nicht an eine bestimmte Veranlagung, eine Art von Vorherbestimmung der menschlichen Natur, um zum Glauben an Gott zu kommen, denkt, sondern an ein wie in einen Keim eingeschlossenes und nachher aufkeimendes Gottesbewusstsein, das sich irgendwo in des Menschen Constitution schon bei der Geburt befände, dann braucht man alle die Berge von Bedenken, die sich dagegen erheben, nicht in ihrer ganzen Breite und Höhe zu ermessen, sondern man braucht nur zu fragen, wer für eine so abenteuerliche Meinung heute wol noch eintreten möchte?

Wahrscheinlich würde auch jetzt kaum noch jemand gefunden werden, wenigstens in wissenschaftlichen Kreisen, der die Verteidigung der These übernehmen möchte, dass die Religion ihr Entstehen menschlicher Erfindung verdanke, oder dem Priesterbetrug, der Regenten-Schlauheit oder was man sonst dafür angegeben hat. Diese Erklärung hat bereits allgemein ihren Credit für das wozu sie z. B. durch die Englischen Deisten gebraucht wurde, verloren, nämlich um die Entartung der natürlichen Religion in positive deutlich zu machen; um wie viel weniger kann man dann erwarten, dass sie noch dazu brauchbar sei, um von dem ganzen Dasein der Religion Rechenschaft zu geben. Uebergehen wir auch sie mit Stillschweigen.

Brauchen wir uns bei solchen Erklärungen nicht aufzuhalten, die kein anderes als ein historisches Interesse mehr beanspruchen können [2]), so haben wir umsomehr unsere Aufmerksamkeit auf gewisse Auffassungen zu richten, die, wofern sie gutgeheissen werden müssten, unsere ganze Untersuchung überflüssig machen würden.

---

begeerte van den Godsdienst" („Aufgabe und Methode der Religionsphilosophie") 1886. Dann freilich tritt an die Stelle der psychologischen Erklärung eine Glaubensvorstellung, die nicht zur Grundlage einer philosophischen Betrachtung geeignet ist. Dies Bedenken ist von mir näher entwickelt in Theolog. Tijdschrift 1887, S. 136 ff.

[1]) Vergl. Dr. C. B. Spruyt, „Proeve van eene geschiedenis van de leer der aangeboren begrippen" („Versuch einer Geschichte der Lehre von den angeborenen Begriffen"). Leiden, E. J. Brill 1879, S. 71–79.

[2]) Es scheint mir nicht zweifelhaft, dass dazu auch bald die Theorie von Herbert Spencer gerechnet werden wird, gemäss welcher alle Religion aus Verehrung der Vorfahren abgeleitet werden könnte. Nach alledem, was bereits dawider gesagt ist, fand ich es nicht nötig, diese Auffassung hier noch ausdrücklich zu behandeln. Man vergleiche, was Dr. A. Réville schrieb in der „Revue de l'histoire des Religions", T. 4. L. 4.

Ich denke dabei in erster Linie an die Lehre, dass die Religion begründet sein soll in einem unmittelbaren religiösen Gefühl. Ist diese Lehre wahr, dann ist damit unsere Frage auch auf eine Weise beantwortet, die alle weitere Nachforschung ausschliesst. Es ist dann ebenso, als wenn man frägt: wie kommt es, dass ein Mensch sieht? und darauf die Antwort empfängt: weil er ein Sehvermögen hat. Man würde dann noch weiter auseinandersetzen können, auf welche Weise dies Vermögen wirkt, aber für das Sehen selbst hätte man doch nur nötig, auf die Anwesenheit der Augen hinzuweisen. So ist auch, wenn in dem Menschen ein unmittelbares religiöses Gefühl anerkannt werden muss, damit alles gesagt, und es ist dann keine weitere Erklärung vom Ursprung der Religion notwendig.

Bei der Behandlung dieses Gegenstandes müssen wir gegen das nicht seltene Misverständnis auf unserer Hut sein, als ob die, welche auf irgend eine Weise das Gefühl als Sitz der Religion ansehen, darum schon als Anhänger der Lehre eines unmittelbaren religiösen Gefühls betrachtet werden müssten. So hat Dr. A. Bruining [1]) behauptet, dass die gesamte jetzt herrschende Theologie „von der Annahme ausgehe, dass der Glaube unmittelbares Bewusstsein einer Beziehung zu Gott“ sei. Von den durch ihn als Beispiele genannten Schriftstellern ist Opzoomer hier gewis nicht mit Unrecht angeführt, und vielleicht de Bussy auch nicht. Aber wie Ph. R. Hugenholtz als Vertreter eines unmittelbaren Bewusstseins der Beziehung zu Gott dargestellt werden konnte, ist schwer zu begreifen, und wurde denn auch, in dem Sinne, worin es hier gemeint ist (von „einem zur Natur des Menschen gehörenden Gefühl hinsichtlich des Uebersinnlichen“ [das. S. 466]), sehr bestimmt durch ihn zurückgewiesen („Studiën“ II, 203 ff., vergl. II, 174 ff.). Auch Pfleiderer könnte über Misverstand dessen sich beklagen, was er in seiner ersten Ausgabe über den Ursprung der Religion gesagt hat. Denn trachtet er auch dort die Religion speculativ zu begreifen als Selbstoffenbarung des unendlichen im endlichen Geiste (eine Vorstellung, die er ebenso gut auf alle anderen Formen des Geisteslebens anwenden könnte, und die also nicht die besondere Eigenart der Religion ausmacht), so stellt er doch die Erscheinung der

---

1) „De Theologie in den kring der wetenschappen“ („Die Theologie im Kreise der Wissenschaften“) in „de Gids“, 1884 Juni, S. 477, womit zu vergleichen die nähere Erörterung in „Moderne Mystiek“ 1885. Mit „Mystik“ meint der Verfasser: „Die eigentümliche Theologie, die, in verschiedenen Systemen sich offenbarend, im allgemeinen dadurch sich charakterisirt, dass sie von der Voraussetzung einer besonderen, unmittelbaren Gewisheit hinsichtlich der übersinnlichen Weltordnung ausgeht, in der Form, sei es einer innerlichen Erfahrung von Wirkungen Gottes, sei es von ursprünglichen Begriffen oder „Ahnungen“ hinsichtlich des Uebersinnlichen.“ S. 76.

Religion nirgends dar als spontan und unmittelbar hergekommen aus „directer innerer Erfahrung inbetreff Gottes“ (das. S. 467). Das Erwachen des religiösen Bewusstseins ist bei ihm allezeit vermittelt durch die Spannung zwischen dem Selbstbewusstsein und dem Weltbewusstsein, wobei dann der Eindruck gewisser Naturerscheinungen den Stoff liefern muss, aus dem die Vorstellung einer Gottheit aufgebaut wird. Endlich E. v. Hartmann, der so bestimmt lehrt: „Keine Religion ohne Gottesvorstellung: die Gottesvorstellung ist der bewusste Ausgangspunkt aller religiösen Funktion“ („Die Religion des Geistes“, S. 6), der das Gefühl für nichts anders hält als für „die passive Bewusstseinsresonanz der unbewussten psychischen Processe“ (ebend. S. 29), er verdiente sicher nicht, dass ihm die Meinung angedichtet wurde, „dass das Gefühl den letzten Grund des Glaubens und der Glaubensvorstellungen bilde“ (Dr. A. Bruining, S. 467).

Um diesen und ähnlichen Misverständnissen vorzubeugen, muss der Nachdruck auf den Begriff des Unmittelbaren gelegt werden. Auf verschiedene Weise kann man sich das Werden eines ersten Gottesbewusstseins vorstellen, aber allen gegenüber, die dafür eine natürliche Erklärung suchen in der vernünftigen und sittlichen Veranlagung des Menschen in Verbindung mit den Eindrücken, die er von der Aussenwelt empfängt[1]), stehen diejenigen, welche das Gottesbewusstsein als unmittelbar mit der menschlichen Natur gegeben ansehen; die, wie sie es auch nennen, ein Vermögen, ein specielles Vermögen im Menschen voraussetzen, wodurch er, unabhängig von aller Erfahrung, allem Nachdenken und aller Wertschätzung, eine gewisse Perception der Gottheit besitzen soll. Es kann daneben wol gelehrt werden, dass solch ein Vermögen erst unter bestimmten Umständen sich geltend machen könne, aber das ändert nichts an der Grundthese: dem unmittelbaren Charakter des ursprünglichen Gottesbewusstseins.

Dies ist die Meinung, welche in neuerer Zeit von F. H. Jacobi verteidigt wurde. Ueberzeugt, dass das Denken an sich selbst zu nichts anderem als dem Spinozismus führen könne, der in seinen Augen mit Atheismus gleichbedeutend war, meinte er das unleugbare Factum der Religion allein erklären und das Recht der Religion allein aufrecht erhalten zu können, bei der Voraussetzung eines Vermögens im Menschen, durch welches er unmittelbare Gewisheit vom Dasein des Uebersinnlichen habe. Dies Vermögen des Uebersinnlichen wusste er nicht auf eine Art die ihn selber gänzlich befriedigte zu beschreiben. Zuerst

---

[1]) C. Holsten, „Ursprung und Wesen der Religion“ 1886, gebraucht dafür den rechten Ausdruck, dass, um den Ursprung der Religion im Geiste des Menschen zu finden, der Punkt gesucht werden müsse, „wo noch nicht religiöse Lebenskräfte des Menschen zu dem Lebenskeim der Religion sich verbinden“, S. 22.

hatte er es als einen eigenen „Sinn“ im Menschen bezeichnet und es als „Glaubenskraft“ über die „Vernunft“ gestellt. Allein, da er einsah dass er damit Gelegenheit zu Misverständnissen gab, brauchte er später das Wort „Vernunft“, und sprach von „Vernunft-Anschauung“ und „Geistes-Gefühl“. Frug man, was er mit dieser Vernunft meine, so erhielt man zur Antwort: „Vernunft ist das Vermögen der Voraussetzung des an sich Wahren, Guten und Schönen, mit der vollen Zuversicht zu der objectiven Gültigkeit dieser Voraussetzung.“[1]) Nichts als eine Umschreibung desjenigen, was dies Vermögen sein musste, um Dem dienen zu können wofür es postulirt wurde! Aber was war es denn im Menschen? Wie konnte es als wirklich erkannt werden? Das kam nicht zur Klarheit. So stark Jacobi in der Bestreitung der dogmatischen Philosophie seiner Vorgänger ist, so schwach ist er in der Geltendmachung seines eigenen Systems. Aber ihm bleibt die Ehre, eine Hinweisung gegeben zu haben, die auch der Religionsphilosophie zu gute gekommen ist.

Mit Uebergehung Anderer denken wir hier an Schleiermacher. Es ist unnötig, sein bekanntes System darzustellen. Wir haben es hier auch allein mit dem Ausgangspunkt zu tun. Sein „Gefühl“, oder näher das „schlechthinige Abhängigkeitsgefühl“ schneidet alle Fragen nach dem Ursprung der Religion ab. Es ist ein „unmittelbares Bewusstsein“. Man besitzt es oder besitzt es nicht, aber wenn man es besitzt, so hat man darin auch eine nicht abgeleitete und folglich beweisbare, sondern eine unmittelbare und darum keinem Beweise zugängliche Gewisheit von der Wirklichkeit des Uebersinnlichen. Jeder weiss, dass auch die Schule Schleiermacher's dieser Grundbehauptung treu geblieben ist.

Wünscht man noch mehr Vertreter der Lehre eines Vermögens des Uebersinnlichen, so würden wir aus unserer eigenen Zeit Mr. C. W. Opzoomer nennen können, der ausser den vier andern Erkenntnisquellen der Wahrheit — der sinnlichen Erfahrung, dem sinnlichen Gefühl, dem Schönheitsgefühl und dem sittlichen Gefühl — noch eine fünfte annahm: das religiöse Gefühl („Het wezen der Kennis“ [„Das Wesen der Erkenntnis“] S. 39). Das früher von ihm gegebene Versprechen, dass er später ausführlich über dies religiöse Gefühl zu reden hoffe, ist erfüllt durch einige Seiten (126—140) in seinem Werke „De Godsdienst“, aber vor allem durch den Paragraphen in seinem Leesboek der Logica: „Das Wesen der Erkenntnis“. Dort (§ 14 S. 79—87) lesen wir, dass unsere gesamte Weltwissenschaft aus den vier andern Quellen aufgebaut werden kann, aber dass wir daran nicht genug haben. Wir

[1]) Vorrede, zugleich Einleitung in des Verfassers sämtliche philosophische Schriften. Sämtl. Werke II, 10.

verlangen mehr von der Welt zu wissen, von ihrer Vergangenheit und von ihrer Zukunft. Dies lehrt uns das religiöse Gefühl. Es sagt uns, dass die Welt kein zweckloses, und darum auch kein zufälliges Dasein hat, dass wir nicht bei den vielen endlichen Ursachen stehen bleiben können, sondern eine Ursache annehmen müssen, die der Welt einen Zweck setzt und dessen Erreichung sichert. Diese Ursache nennen wir Gott. So entspringt aus unserm religiösen Gefühl religiöses Wissen; von der Welt: dass sie durch Gott geschaffen ist und durch ihn regiert wird; von Gott: dass Er im Besitz der Eigenschaften sein muss, die für die Schöpfung und Weltregierung unerlässlich sind.

Zu den Vertretern der Lehre eines besonderen religiösen Gefühls in neuester Zeit muss auch Dr. A. Réville gerechnet werden. Dies geht schon hervor aus der Bestimmung, die er hinsichtlich der Religion giebt in seinen „Prolégomènes de l'histoire des religions" (S. 34), aber vor allem aus der Erklärung: „La religion repose essentiellement sur l'éveil, la mise en activité d'un sentiment sui generis, qui pousse l'intelligence à s'en représenter l'objet sous des formes correspondant à son degré de connaissance, mais qui naît spontanément dans l'âme placée dans de certaines conditions" (S. 94). Er schliesst sich an Schleiermacher's Lehre vom Gefühl an, aber unter der Voraussetzung, dass es nicht nur als Abhängigkeitsgefühl, sondern zugleich als Gefühl wesentlicher Vereinigung des Subjects mit dem Object aufgefasst werde (S. 103). Es kommt mir indessen so vor, als ob Dr. Réville mit dem, was er mit diesem ursprünglichen Gefühl meint, weit entfernt sei von dem was Mr. Opzoomer lehrt; als ob er nicht daran dächte, diesem Gefühl als Inhalt das Wissen von Gott als dem Schöpfer und Regierer der Welt zu geben; als ob mithin seine Auffassung sich mehr nähere der Vorstellung einer bestimmten Veranlagung zur Religion, welcher erst durch die Phantasie oder das Denken ein Object gegeben werden muss, bevor das religiöse Gefühl in Bewegung gesetzt werden kann [1]).

Wer von Gefühl spricht, muss darunter das verstehen, was im gewöhnlichen wissenschaftlichen Sprachgebrauch damit bezeichnet wird, nämlich diejenige Eigentümlichkeit der menschlichen Veranlagung, vermöge deren wir gewisse Empfindungen in uns wahrnehmen können. Diese Empfindungen können von allerlei Art sein, und dem entsprechend wird dann auch das Gefühl beschrieben werden. So wird man von

---

[1]) Anders ist es bei E. de Pressensé, der mit „sentiment religieux" eine ursprüngliche Gottesoffenbarung, ein „Verbe intérieur" im Menschen bezeichnet. „Les Origines" S. 479.

sinnlichem Gefühl sprechen, wo man an die Empfindung des Leidens oder des Genusses denkt, von Schönheitsgefühl, wenn von dem Wolbehagen die Rede ist, das der ästhetisch entwickelte Mensch beim Anschauen dessen erfährt, was in seinen Augen schön ist. Die Empfindung wird mehr oder minder den Charakter der Unmittelbarkeit haben, jenachdem sie mit der einen oder andern Art von Gefühl in Beziehung steht. Eine Empfindung des Schmerzes z. B. macht sich als Leiden geltend, ohne dass irgend welche Vorstellung desjenigen, wodurch das Leiden verursacht wird, vorherzugehen braucht. So unmittelbar kann man durch den Eindruck des Schönen nicht ergriffen werden; denn, giebt man sich auch davon im Augenblick keine Rechenschaft, so ist doch eine Vorübung des Schönheitsgefühls notwendig, um für das Aufnehmen dieser Empfindung empfänglich zu sein. Jedoch, wo auch dies Unmittelbare sonst zu finden sei, niemals kann darauf für dasjenige, was man religiöses Gefühl nennt, Anspruch erhoben werden. Keine Empfindung, welche auch immer sie sei, kann als eine von Gott bewirkte oder von Gott zeugende gedeutet werden, ehe eine Vorstellung von Gott vorhanden ist. Dies ist so deutlich, dass schwer zu begreifen fällt, wie es so oft verkannt werden konnte. In dem was man religiöses Gefühl nennt, ist immer zweierlei enthalten: das Gefühl selbst, das Bewegtwerden durch einen oder den anderen Eindruck, und die Qualification dieses Gefühls, dadurch dass man es in Verbindung mit der Gottesvorstellung bringt. Eine Landschaft macht den Eindruck des Schönen, aber der Fromme sagt davon: wie herrlich sind Gottes Werke! Man freut sich über die Errettung aus einer drohenden Gefahr, aber der religiöse Mensch dankt dafür seinem Gott. In beiden Fällen ist das Materielle der Gemütsempfindung dasselbe, aber die Auffassung, die Qualification ist verschieden, jenachdem man das Gefühl von dem Gesichtspunkte der Naturordnung oder von dem der Allwirksamkeit Gottes aus betrachtet. Nun ist doch aber diese letztere Betrachtung nur dann möglich, wenn schon ein Begriff oder eine Vorstellung von Gott vorhanden ist. Wenn jemand, der niemals eine Geige gesehen oder gehört hat, in einem Nebenzimmer Geige spielen hörte, würde er von der Schönheit der Töne ergriffen werden können, aber er würde doch dadurch niemals einen Eindruck von der Schönheit des Geigentones empfangen. Dazu müsste er erst eine Geige kennen. So kann auch niemand durch etwas religiös afficirt werden, wofern er nicht zuvor eine Idee von Gott hat. Er braucht im Augenblicke der Empfindung nicht zu überlegen, dass das was ihn ergreift auf Gottes Wirken zurückgeführt werden müsse, denn die Gewohnheit, Alles in diese Beleuchtung zu bringen, macht die fortwährende Erinnerung an diesen Grund seiner Betrachtungsweise überflüssig. Aber er fing doch einmal damit an, sei es durch Ueberlieferung, sei es durch eigenes Nachdenken, sich die Vor-

stellung eines allwirkenden Gottes anzueignen; hatte er die nicht, so konnte er auch das nicht haben, was er nachher sein religiöses Gefühl nennt.

Diese Kritik trifft alle Formen, in denen die Lehre von einem besondern religiösen Gefühl als Quelle der Gotteserkenntnis vorgetragen werden kann. Welch einen wichtigen Platz auch das Gefühl im religiösen Leben einnehme, die Religion kann niemals aus einem besonderen religiösen Gefühle hergeleitet werden, weil dies nicht denkbar ist, es sei denn schon vorher Glaube an Gott vorhanden.

Es macht in der Tat keinen Unterschied, ob man den Ausdruck religiöses Gefühl vermeidet und mit Schleiermacher von schlechthinigem Abhängigkeitsgefühl spricht. Denn dafür muss wieder die Vorstellung vorhanden sein von etwas, davon man sich nicht beziehungsweise sondern schlechthin abhängig weiss, und das ist nur ein anderer Name für Gott. Auch gegen alle die Umschreibungen, deren Jacobi sich bedient hat, erhebt sich dasselbe Bedenken. Wir kommen deshalb zu dem Resultate, dass die Lehre vom religiösen Gefühl die Untersuchung nach dem Ursprung der Religion nicht überflüssig macht.

Unsere Untersuchung wird, wie mir scheint, umsomehr Bürgschaft für ein zuverlässiges Resultat geben, jemehr wir uns einer Einseitigkeit entschlagen, in die viele unserer Vorgänger verfallen sind. Es giebt die verschiedensten Erklärungen vom Ursprung der Religion, und wer die richtige gefunden zu haben meint, kann natürlich den übrigen nicht gleichen Wert zugestehen. Aber man braucht doch deswegen nicht zu übersehen, dass, was von andern zur Erklärung beigebracht wurde, auch eine relative Berechtigung haben kann. Zur Entstehung der Religion im Seelenleben des primitiven Menschen haben mancherlei Eindrücke von aussen und Gefühle wie Ueberlegungen im Innern desselben mitgewirkt. Darum ist es verkehrt, wenn man sagt, nur dies oder nur jenes kann dabei in Betracht gekommen sein, und wenn man dann, was man zur Erklärung nicht gebrauchen zu können glaubt, als überhaupt wertlos bei Seite wirft. Besser stellt man die Frage so: was muss im primitiven Seelenleben des Menschen vorhanden gewesen sein, woraus das entsprungen ist, was man als Beginn aller Religion bezeichnen muss, und wie hängt damit das zusammen, was ausserdem zur Erklärung des Ursprungs der Religion beigebracht ist? So soll es mein Bestreben sein, bei Verteidigung meiner Meinung nicht sowol die der anderen nur zu bestreiten, als vielmehr sie nach ihrem relativen Werte zu schätzen.

Es wurde schon bemerkt, dass unsere Untersuchung nicht historischer Art ist. Aber wir müssen doch versuchen, uns soviel wie möglich in die fernste Vergangenheit der Menschen zu versetzen, um zu begreifen, was in Kopf und Herzen der Stammväter unseres Ge-

schlechtes vorgegangen sein mag. Einigermassen kann dazu dienen, was wir noch jetzt bei den am wenigsten entwickelten Völkern finden, und auch die Analogie der ersten Entwicklung des Kindes kann zuweilen zur Erklärung herangezogen werden.

Wenn man, um nur eins der neuesten Werke über Religionsgeschichte zu nennen, an der Hand eines so gelehrten und unterhaltenden Führers wie Dr. A. Réville (Les religions des peuples noncivilisés. 2 tom. Paris 1883) die lange Reise bei den uncultivirten Völkern herum unternimmt, um ihre religiösen Vorstellungen und Gebräuche kennen zu lernen, dann verspürt man bald, dass der Unterschied zwischen den verschiedenen Völkern oder Stämmen mehr die Form als den eigentlichen Charakter ihrer Religion angeht. Am meisten fällt dies ins Auge bei der Naturanschauung, oder, richtiger ausgedrückt, bei der Auffassung der Erscheinungen am Himmel und auf der Erde, an welche sie ihre religiösen Vorstellungen knüpfen. Was wir meinen, wenn wir von Natur sprechen, kommt durchaus nicht in Betracht. Die Erscheinung, welche die Aufmerksamkeit auf sich zieht, wird als auf sich selbst beruhend angesehen, und der Mensch setzt dabei voraus, dass sie ebenso wie er selbst sich willkürlich bewegen und handeln, oder bewegt und gebraucht werden könne, und zwar durch irgend eine Macht, die darin verborgen ist.

Man gebraucht zur Bezeichnung dafür gewöhnlich das Wort Animismus. Aber Dr. Réville hat einen grossen Nachdruck auf die Unterscheidung zwischen Naturismus und Animismus gelegt, das will sagen: zwischen der Betrachtung der Naturerscheinungen als beseelter Wesen, und der Anerkennung von Geistern, welche sowol in den Naturerscheinungen als auch unabhängig von ihnen überall anwesend und wirksam sein sollen. Er erfreut sich dabei der Zustimmung von Pfleiderer (2. Auflage II, Seite 13). Es kommt auch mir so vor, als ob diese Unterscheidung vieles empfehlenswerte habe. Aber nehme oder ververwerfe man sie nun, immer — und darauf will ich jetzt hier allein die Aufmerksamkeit lenken — sind Naturismus und Animismus nichts anderes als primitive Weltanschauungsformen. Ich leugne nicht, dass es naturistische und animistische Religion geben kann, in dem Sinn von Religionen die vorausgesetzte Naturwesen oder Geister zum Objekt haben. Aber ich wende mich dagegen, dass Naturismus und Animismus an sich selbst schon als religiöse Vorstellungen betrachtet werden. So findet man bei Réville immer wieder die Rede von dem Naturismus als „le culte de la nature“ (I, 57) oder „la religion ayant pour objet les phénomènes de la nature“ (II, 222), und ebenso vom Animismus als „la direction que prit la pensée religieuse que nous désignons par le nom d'animisme“ (II, 230). In Uebereinstimmug damit werden von dem Autor alle Auffassungen der Naturereignisse bei den uncultivirten Völkern

zu ihren religiösen Vorstellungen gerechnet, ohne Unterschied ob sie nur von kindlicher Phantasie Zeugnis ablegen, oder ob sie die Träger irgend welcher religiösen Gesinnung sind. Dies scheint mir nicht richtig zu sein, und sofort das Entstehen der Religion in ein schiefes Licht zu stellen. Welchen Grund kann es geben, um Naturismus oder Animismus an sich selbst für primitive Formen der Religion zu halten? Wenn der unentwickelte Mensch sich einbildet, dass ein oder das andere Naturereignis, z. B. der schwindende und dann wieder jedesmal in veränderter Gestalt zum Vorschein kommende Mond, ein Wesen sei, das ebenso wie er selbst kommt und geht und sich zeigt wie es will, — was tut er dann anderes als was wir noch bei jedem Kinde wahrnehmen können, und was geht anderes daraus hervor, als dass er noch ebenso unwissend ist, und darum seiner Phantasie ebenso freies Spiel lassen kann wie ein Kind? [1])

Nicht anders ist es mit dem Animismus. An Geister zu glauben und zu denken, dass sie in gewissen Erscheinungen, die zufällig die Aufmerksamkeit besonders erregen, hausen, ist einfach ein Beweis von Einfalt, die man uncultivirten Völkern nicht als Religion zurechnen muss, während man unsere heutigen Spiritisten deswegen verlacht. Völlig richtig behauptet Tiele: „Der Animismus ist nicht selbst eine Religion, sondern eine Art primitiver Philosophie, die nicht allein die Religion, sondern das ganze Leben des Naturmenschen beherrscht.“ [2]) Sobald der Mensch zu einem gewissen Bewusstsein erwacht, ist sicher das erste, was seine Phantasie in Bewegung bringt, der Eindruck, den er von einigen Naturereignissen empfängt, und zwar hauptsächlich von solchen, die etwas unstätes, etwas abenteuerliches zu haben scheinen. Darauf lässt sich auch am besten die Vorstellung übertragen, die für den Kindmenschen so nahe liegt, dass die Dinge ausser ihm ihm selber gleichen. Wie sollte er sie auch anders denken? Von Naturkraft und Naturwirksamkeit hat er noch keine Ahnung, und wenn er dann doch Bewegung und Veränderung sieht, so ist für ihn die einzig mögliche Erklärung davon die, dass es in diesem Dinge ebenso zugeht wie in ihm selbst. So träumt er zuerst seinen Naturismus und darnach seinen Animismus, und tut auf diese Weise, was die Art angeht, vollkommen dasselbe wie wir, wenn wir die Naturerscheinungen aus Naturgesetzen erklären. Wo ist denn nun ein Grund, um diese unbeholfene, kindliche Naturerklärung an sich selbst für einen religiösen Vorgang zu halten?

Aber wir müssen noch einen Schritt weiter gehen. Auch wenn,

---

[1]) Auch Réville anerkennt hinsichtlich der „éléments mythiques simples“ die zum Naturismus gehören: „il n'y a rien encore de spécifiquement religieux dans ces imaginations poétiques.“ Prolégomènes Seite 151.

[2]) „Geschiedenis van den Godsdienst“. S. 11. Deutsch von Weber: Compendium der Religionsgeschichte. Berlin 1880. S. 11.

auf dem Standpunkt des Animismus, bei den Geistern Hülfe gesucht wird, entweder um irgend etwas begehrenswertes zu erlangen, oder um etwas gefahrbringendes abzuwenden, und zu dem Ende gewisse Gebräuche beobachtet werden, die man dazu für dienlich hält, so kann sich darein wohl etwas Religiöses mengen, aber an sich selbst ist das noch keine Religion. Hier ist der Unterschied feiner als vorhin, weil alle Religion sich darstellt als ein in Beziehung treten zu einer vorausgesetzten übersinnlichen Macht, und gerade dies ja auch hier geschieht. Aber doch muss der Unterschied festgehalten werden. Denn es hängt von der Art dieser Beziehung ab, von dem was der Mensch dabei denkt und beabsichtigt, ob es von seiner Seite eine religiöse Handlung ist. Wenn der Naturmensch Hülfe nötig hat, die er von einem andern, z. B. stärkeren als er selbst ist, meint erlangen zu können, und er bietet ihm dafür etwas an, oder erklärt sich bereit, etwas für ihn zu tun, so wird man nicht daran denken, dies als eine Aeusserung der Religion anzusehen. Aber wenn er in einem Falle nach Hülfe aussieht, wo er weiss, dass andere dabei zu helfen eben so ohnmächtig sind wie er selbst, und wenn er sich nun einbildet, dass ein oder der andere Geist ihm dabei dienstbar sein könne und daher trachtet, die Hülfe dieses Geistes zu gewinnen, oder wenn er seine Zuflucht zu einem Zauberer nimmt, der dafür gilt, das Geheimnis zu kennen, wie man auf die Geister Einfluss ausübt, — worin sind denn die beiden Fälle sonst verschieden, als allein in der Auswahl des Objectes, an das man sich wendet? Diese Verschiedenheit ist nicht ohne Bedeutung, denn das Hülfesuchen bei Geistern kann mit Religion zusammenhängen oder den Weg dazu erschliessen, während der Mitmensch niemals Object religiöser Verehrung wird; aber allein aus dem Gesichtspunkt des Hülfesuchens angesehen, hat die Handlungsweise des Naturmenschen noch keinen religiösen Charakter. Wenn ein Wilder allerlei unsinnige Praktiken ausübt, um zu bewirken, dass der Blitz seine Hütte nicht trifft, und ich lasse statt dessen einen Blitzableiter auf mein Haus setzen; oder wenn er ein Zaubermittel als Präservativ gegen eine drohende Krankheit gebraucht, und ich nehme zu der Absicht die Vorschriften der Hygieine in Obacht; welcher Unterschied ist dann zwischen uns (abgesehen von der Bedeutung, die der Glaube an Geister weiter für ihn haben oder bekommen kann) als der, dass er unkundiger ist als ich? und soll man darum meine Handlungsweise verständig, die seine aber religiös nennen?

Wir finden oft in den Werken über Religionsgeschichte alles verwertet, was die Ethnologen nach und nach über die Sitten und Gewohnheiten der culturlosen Völker zusammengebracht haben, als ob dies alles zum Stoff für die Religionsgeschichte dienen könnte. In gewissem Sinne ist das ja richtig. Denn allein durch eine genaue Kenntnis des gesamten Lebens dieser Völker kann man erfahren, welcher Art ihre Religion ge-

wesen ist. Jede Kleinigkeit kann dafür von Belang sein. Und nicht darum allein, weil man sich dadurch um so viel besser in dies primitive Seelenleben versetzen, und deswegen auch um so viel besser begreifen kann, was daraus entsprungen ist, sondern auch, weil auf jenem niedrigen Standpunkt des Animismus alles, bis auf das Unsinnigste und Widerwärtigste hinab, mit der Religion zusammengehangen haben kann. Als der Mensch für ein erstes Erwachen der Religion reif ward, hatte er keine anderen Vorstellungen, um sie daran zu knüpfen, und keine anderen Formen, um sie auszudrücken, als das kindische Phantasiespiel und die einfältigen Handlungsweisen des Animismus. Dass sich dahinein etwas anderes mengte, hat er selbst nicht verspürt, und so kann man auch nicht fragen: was haben jene Wilden selbst als ihre Religion angesehen, und was nicht? Denn dieser ganze Unterschied bestand für sie nicht. Es kann darum auch niemals ein Vorwurf gegen die morphologische Behandlung der Religionen daraus hergenommen werden, dass dieselbe nichts von ihrer Untersuchung ausschliesst. Wenn sie mit einer Sonderung dessen, was mit Recht, und dessen, was nicht mit Recht als Religion angesehen werden könne, beginnen wollte, würde sie bald dahinter kommen, dass sie etwas unmögliches versuchte, weil das eine niemals von dem andern loszumachen ist.

Aber etwas anderes ist es, wenn die philosophische Betrachtung all diesen bunten Stoff der Religionsgeschichte in Behandlung nimmt. Ihr ist es nicht zu tun um Kenntnis aller der Formen, in welchen die Religion sich ursprünglich dargestellt hat, sondern um die Unterscheidung dessen, was in all diesen Vorstellungen und Gebrauchen wesentlich Religion gewesen ist. Darum stellt sie die Frage: wann ist ein Grund vorhanden, um darin Religion zu erkennen? So eben sahen wir schon, dass dazu noch kein Grund vorliegt, wenn man nichts weiter voraussetzen kann, als Hülfe-Bedürfnis mit Unkenntnis gepaart. Doch wird gewis das Hülfe-Bedürfnis bei dem Entstehen der Religion eine grosse Rolle gespielt haben. Was muss denn hinzu gekommen sein, wodurch das Hülfe-Suchen einen religiösen Charakter empfing? Meine Antwort ist: dass der Mensch die Naturerscheinung oder den Geist zu seinem Gott gemacht hat.

Diese Unterscheidung ist nicht meine Erfindung. Schon 1864 schrieb Hoekstra in seinen „Bronnen en grondslagen van het godsdienstig geloof“ (Quellen und Grundlagen des religiösen Glaubens. § 43. S. 106): „Einbildungswesen, auch noch so mächtige, sind noch keine Götter, die der Mensch verehrt; und dasjenige, was die wahre Ursache ist, weswegen die ältesten Geschlechter diesen Einbildungswesen gerade solche Eigenschaften zuerteilt haben, die sie zu Göttern machen, oder zu Wesen, die der Mensch anbetet und verehrt, das ist die eigentliche Grundlage des ersten Entstehens des religiösen Glaubens.“ Aber eben-

sowenig wie das ganze Werk, in dem diese Bemerkung vorkommt, hat sie selbst diejenige Beachtung gefunden, welche sie verdient hätte. Und doch zeigt sie den rechten Gesichtspunkt auf, aus welchem das Entstehen der Religion betrachtet werden muss.

Wie auffallend es klinge, es ist dennoch eine unleugbare Wahrheit, dass kein Gott Gott ist iure suo, sondern dass er zum Gott geworden ist allein durch die Vergötterung, die ihm von seinem Verehrer zuteil wurde. Nicht nur ist dies wahr bei dem ersten Mal, dass ein Mensch in einer vorausgesetzten übersinnlichen Macht seinen Gott erkannte, sondern es bleibt wahr, es ist sogar die allgemeine Regel für alle spätere und alle noch zukünftige Entwicklung der Religion. Alle Götter sind durch die Menschen auf den Thron gesetzt, und wo jemals eine wesentliche Reform in der Religion vorgekommen ist, da hat sie in der Entthronung eines alten und der Huldigung gegenüber einem neuen Gott bestanden. Das anstössige dieser Behauptung fällt fort, wenn man dabei bedenkt, dass dies niemals ein Werk menschlicher Willkür gewesen ist oder sein konnte. Wenn ein anderes Ideal zum Gott gemacht wurde, dann geschah dies, weil dies Ideal vorher den Menschen zu seinem Verehrer gemacht hatte. Wenn der Mensch etwas als seinen Gott ponirt, dann hat dies ihm vorher als würdigstes Object der Anbetung imponirt. In diesem Sinne ist es wahr, dass alle Religion auf Offenbarung beruht.

Naturmacht-Sein oder Geist-Sein ist noch nicht Gott-Sein. Das erhellt sofort daraus, dass, während auf dem Standpunkt des Naturismus alle die Einbildungskraft reizenden Naturerscheinungen geeignet sind, um als Gegenstände der Verehrung zu dienen, und während auf dem des Animismus alles in, auf und über der Erde als voll von Geistern angesehen wird, die ursprüngliche Religion doch nicht in Verehrung aller ergreifenden Naturerscheinungen und aller denkbaren Geister besteht, sondern dass aus ihnen allezeit einer oder mehrere ausgewählt und mit Uebergehung der andern zur Gottheit erhoben werden. Der Totemist bei den afrikanischen Betschuanen und den amerikanischen Rothäuten, wie ihn Réville uns so malerisch beschreibt (Les religions des peuples non-civilisés I, 145. 242), nimmt aus allen den Tieren einwohnenden Geistern den seinigen heraus, den er zu seinem Totem macht, das will sagen: zu dem er in die persönliche Beziehung tritt, die diesen Geist seinen Gott sein lässt. So ist es, bei aller Verschiedenheit der Formen, überall, wo auf der Grundlage des Naturismus oder Animismus Religion entsteht. Man kann das auch begreifen, wenn man nur bedenkt, dass in dem Begriff der Religion, auch der allerniedrigsten, immer noch etwas mehr enthalten ist als allein Anerkennung einer übersinnlichen Macht. Religion ist allezeit Verehrung einer vorausgesetzten übersinnlichen Macht. Anerkannt wird auf dem Standpunkt des Animismus eine Anzahl von Geistern, aber verehrt wird nur ein Teil oder ein ein-

zelner von ihnen. Warum dieser und jener allein? Weil der Naturmensch in ihm etwas gefunden hat, weswegen er ihn zu seinem Gott macht. Und was war das?

Das ist gerade die Frage, oder richtiger: diese Frage ist gerade die Form, in welcher der Gegenstand unserer Untersuchung erscheinen muss, um uns zu einer befriedigenden Lösung in den Stand zu setzen. Nun es uns deutlich geworden ist, dass Naturismus und Animismus an sich selbst noch nicht Religion sind, nun begreifen wir auch, dass wir uns nicht bloss einfach den Naturmenschen gegenüber der ihn umgebenden Natur vorzustellen und dann zu fragen haben: was gab sie ihm zu sehen, das er dann anzubeten begann? Wenn er die Naturerscheinungen sah, dachte er, dass sie beseelte Wesen oder Wohnungen und Wirkungen von Geistern seien, ganz auf dieselbe Weise wie wir, wenn wir die Natur betrachten, denken, dass sich darin Kräfte und Gesetze offenbaren; und ebensowenig wie wir allein durch unsere Naturbetrachtung zur Religion kommen, ebensowenig ist das bei ihm der Fall gewesen. Die Natur gab ihm nicht einen Gott zu sehen, sondern er nahm etwas aus sich selbst und übertrug es auf irgend eine von ihm in jenen Erscheinungen vorausgesetzte übersinnliche Macht, und dadurch wurde diese für ihn zum Gott. „The constitutive element“, sagt Fairbairn mit Recht von dem Glauben, „is what mind brings to nature, not what nature brings to mind“.[1] Oder sollte es besser sein, an Stelle von „übertragen“ und „eintragen“ zu sagen: etwas in jenen Naturerscheinungen sehen, wodurch sie aus einer Macht oder einem Geist zu einem Gott werden? Es ist ganz dasselbe. Es musste in diesem Object für den Menschen etwas zu sehen sein, wodurch es sein Gott werden konnte, aber es konnte dies nur dann für ihn werden, wenn er es in das Licht stellte, das aus seinem eignen Innern darüber aufging. Ein Gott hat allezeit damit angefangen, jemandes Gott zu sein. Die Religion hat niemals gesprochen: es giebt einen Gott. Das ist immer ein Ausspruch der Philosophie gewesen. Die Religion hat stets gesagt: ich habe meinen Gott. Darum müssen wir, wenn wenn wir das Entstehen der Religion erklären wollen, den religiösen Menschen fragen: was hast du denn an ihm, weswegen er dein Gott ist?

Auf diese Frage sind durch die verschiedenen Erklärungen vom Ursprunge der Religion verschiedene Antworten gegeben. Es ist jetzt unsere Aufgabe, wenigstens die vornehmsten dieser Anworten zu erwägen, und festzustellen, in wie weit sie für befriedigend gelten können.

---

[1]) A. M. Fairbairn, Studies in the philosophy of religion and history. 1876. S. 12.

Vielleicht war in früheren Jahren keine Erklärung allgemeiner verbreitet als die, gemäss welcher der Mensch zur Verehrung der Gottheit durch das Bedürfnis gekommen sein sollte, für gewisse Erscheinungen, die ihm sonst unbegreiflich erschienen, eine Ursache aufzufinden. Man berief sich auf das, was man schon beim Kinde beobachten kann, dass der denkende Geist nicht ruhet, solange er keine Antwort zu geben weiss auf das woher? das fortwährend bei dem Betrachten der Dinge ringsum in ihm sich erhebt. Man meinte für diese Erklärung eine Stütze in dem hohen Alter der Fetische als Objecte der Verehrung zu finden, da sich daraus ergeben sollte, dass der Naturmensch diesen geheimnisvollen Dingen eine Macht zugeschrieben haben müsse, deren Wirksamkeit er in gewissen Ereignissen, die nach seiner Auffassung damit zusammenhingen, ehrfürchtig erkannte. Man stellte sich ferner vor, dass der Mensch, infolge der Ausbreitung seiner Weltkenntnis und der Entwicklung seines Denkvermögens, sowie durch die Reinigung seiner Religion selbst, diesen Begriff der Ursache auf immer grössere und dadurch würdigere Objecte übertragen habe, und so endlich dazu gekommen sei, Himmelsmächte in den Erscheinungen des Firmamentes zu verehren, und auf diesem Wege zu der Vorstellung von einer nicht mehr an die Natur gebundenen, alles verursachenden und beherrschenden Macht aufzusteigen.

Es liegt in der Natur der Sache, dass diese Erklärung allerlei Modificationen zulässt. Vor allem macht es einen bedeutenden Unterschied, ob der Fetischdienst im eigentlichen Sinne des Wortes als Anfang der Religion angesehen, oder ob er aus einer bereits vorhandenen Geisterverehrung abgeleitet wird. Das letztere nimmt die Schwierigkeiten fort, die sonst sich aus der Ausdehnung des Begriffes Fetisch über allerlei Objecte ergeben, welche dafür niemals in Betracht kommen können. Aber bei aller Verschiedenheit der Ausführung bleibt doch allezeit das eigentümliche dieser Erklärung dies: dass sie in dem was man Causalitätstrieb nennt, den Grund des Entstehens der Religion sucht [1]). Bei uns hat diese Meinung ihren Vertreter an Dr. C. P. Tiele gefunden, in einer Abhandlung vom Jahre 1871 über „het wezen en den oorsprong van den godsdienst“ (das Wesen und der Ursprung der Religion [Theol. Tijdschrift 1871, S. 373—406]). Er hatte dafür die

---

[1]) Diese Erklärung ist mit einer gewissen Abänderung auch von William D. Whitney in einem sehr bedeutenden Artikel „On the so-called science of religion“ in The Princeton Review 1884, S. 429—452 vorgetragen. Er macht die Religion zu einer Art von Unterabteilung oder Anwendung einer Philosophie, die überall durch das menschliche Bedürfnis, eine Ursache der Naturerscheinungen zu finden, entstehen musste. Diese Philosophie war im Anfang animistisch, und wurde durch den Anthropomorphismus in Religion umgewandelt. Die höheren Wesen, dem Menschen gleichartig gedacht, konnten

von ihm noch 1870 verteidigte These aufgegeben, welche lautete: „die Religion ist ohne Zweifel eine Aeusserung des Gemütslebens, das Leben der Affection, und findet in dem Gemüte ihren tiefsten Grund. Sie entspringt mit der Sittlichkeit aus dem Gewissen, das will sagen, aus derjenigen Wirkung des Gemütes, die wir am besten als das Gefühl der Gebundenheit an eine sittliche Weltordnung bestimmen" (Theol. Tijdschrift 1870, S. 25). Dafür trat nun an die Stelle: „der Mensch muss an eine höhere Macht, als die seine ist, glauben und diese anbeten, weil er ein selbstbewusstes, demnach ein vernünftiges Wesen ist, und weil er als vernünftiges Wesen durch seine Vernunft gezwungen wird, für jede Erscheinung eine Ursache anzunehmen" (Theol. Tijdschrift 1870, S. 403). Von O. Pfleiderer wegen dieser Erklärung angegriffen („Zur Frage nach Anfang und Entwicklung der Religion", Jahrbücher für protest. Theologie 1875, Heft 1), wehrte er wohl das Misverständnis ab, wodurch ihm Auffassungen zugeschrieben waren, die er niemals gehabt hatte, blieb aber doch bei der vor 4 Jahren von ihm verteidigten Meinung, die er nun in folgende Worte zusammenfasste: „Der Mensch, als selbstbewusstes, als vernünftig denkendes Wesen, bringt sein Loos und Leben, das, was ihm und seinen Mitmenschen widerfährt, notwendigerweise in Verbindung mit Ursachen ausser, das heisst hier dasselbe wie: mit Mächten über ihn. Daraus entsteht die Religion; denn sobald er sich eine solche Macht vorstellt, macht sich bei ihm das praktische Bedürfnis geltend, sich mit ihr in Beziehung zu setzen. Die Form [muss dies nicht heissen: den Stoff?] für diese Religion lieferte die bei den Naturmenschen herrschende, primitive Philosophie, der Animismus, die Lehre, dass die gesamte Welt erfüllt ist von beseelten und bewussten Wesen, ihm selbst gleich an Art, obschon zum Teil an Macht über ihn erhaben, eine Lehre, worin sowol der Spiritismus, die Verehrung von freien und einwohnenden Geistern, wie auch der damit verbundene Fetischismus, die Verehrung der beseelten Objecte selber, seine Wurzeln hat" (Theol. Tijdschrift 1875, S. 192). Ob wir in diesen Worten heute noch Tiele's Denkweise ausgesprochen erachten sollen, ist zweifelhaft, nachdem er die Pfleiderer'sche Erklärung vom Ursprunge der Religion, in der Ausgabe der „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage" von 1878 (Theolog. Tijdschrift 1879, S. 564), durchaus gebilligt hat, welche Erklärung principiell von der oben angeführten verschieden ist. Aber was Tiele 1871 und 1875

---

ihm nach Wilkür Gutes oder Böses tun. Hätte der Mensch sich unabhängig von der Natur gefühlt, so würde seine Philosophie niemals zur Religion geworden sein, aber er fühlte sich in allen Hinsichten abhängig von jenen übersinnlichen Mächten, und das trieb ihn, durch Opfer und andere Gebräuche ihre Gunst zu gewinnen und ihre Feindschaft abzuwenden. So entsteht die Religion.

vorgebracht hat, kann hier als eine gangbare Auffassung, die damals von ihm in Schutz genommen ward, angesehen werden.

Zufolge dieser Auffassung würde dann der Stoff für den religiösen Glauben durch die animistische Weltanschauung geliefert sein, und das Motiv, um aus diesem Stoff eine religiöse Vorstellung aufzubauen, in dem Bedürfnis des Menschen gefunden werden müssen, gemäss welchem er Ursachen für die Erscheinungen sucht, die seine Aufmerksamkeit erregen, für die er aber keine natürlichen Ursachen findet. Ein zweifaches Bedenken scheint mir jedoch gegen diese Erklärung zu sprechen.

Der Naturmensch sucht eine Erklärung gewisser Erscheinungen, und meint die in den Vorstellungen zu finden, die der Animismus ihm an die Hand giebt, in der Macht von Geistern, welche eines oder das andere bewirken. Damit ist für ihn das: woher? beantwortet. Dasselbe kann an einer anderen Stelle sich wieder geltend machen, um dann wiederum eine der Art nach gleiche Antwort hervorzulocken. Aber wie entsteht daraus Religion? Das Motiv hat aufgehört zu wirken, sobald die Antwort gefunden ist; wie treibt dasselbe nun weiter zu einer Verehrung der vorausgesetzten Geister? Es wird gesagt: sobald der Mensch sich solch eine Macht vorstellt, macht sich bei ihm zugleich das Bedürfnis geltend, sich mit ihr in Beziehung zu setzen. Warum? Das eine folgt durchaus nicht aus dem andern. Die Wissbegierde ist befriedigt. Folgt nun auf diese Befriedigung solch ein Bedürfnis, dann kommt das nicht daher, weil die Wissbegierde sich wieder erhöbe, sondern weil irgend ein anderes Motiv, das der Furcht z. B. oder sonst eines, sich einstellt. Liegt nun doch auch nach dieser Ansicht das eigentlich Religiöse in dem sich in Beziehung-Setzen zu jener Macht, dann hört die Erklärung auf brauchbar zu sein gerade da, wo ihre Aufgabe beginnen müsste. Sie kann es zur Erklärung des A n e r k e n n e n s einer höhern Macht bringen, aber sie reicht nicht aus für dasjenige, warum es sich handelt: die Erklärung der V e r e h r u n g jener Macht.

Mein zweites Bedenken ist, dass, nach dieser Meinung, die Religion in einer Verstandestätigkeit begründet sein müsste, in dem Aufsuchen von Ursachen für die Erscheinungen. Ist das anzunehmen? Spricht nicht alles dafür, dass die Religion in dem Schätzungsvermögen des Menschen wurzeln müsse, oder in dem Gefühlsleben, wie T i e l e es früher nannte (Theol. Tijdschrift 1870, S. 20 ff.)? Hatte denn nicht P f l e i d e r e r vollkommen recht mit seiner Auslassung: „Also die Religion in letzter Instanz das Product eines Verstands-Irrtums! Wo haben doch diese „exacten“ Forscher ihre Augen? Die Religion von Anfang pure Verstandssache, Sache einer verstandsmässigen, ob auch im Resultat ganz irrigen Reflexion? Und vom Gemüt und seinen praktischen

Bedürfnissen und Forderungen keine Rede? Und von der Phantasie und ihrem aller Verstandsreflexion lange vorauseilenden dichterischen Bilden im Interesse des Gemüts keine Spur? Es wird in unserer ganzen Wissenschaft keine Theorie gründlicher als diese verfehlt sein — ausser etwa die von der willkürlichen Erfindung des Gottesglaubens.“ (Religionsphilosophie 1878 S. 320.)

Wahrlich, man braucht diese Theorie nur einmal anzuwenden, um für immer von ihr zurückgeschreckt zu werden. Tiele erzählt in demselben Stück, worin er sie vorträgt (Theol. Tijdschrift 1871 S. 384), von Negern, die nichts anderes als den Glauben an die Macht einiger Geister besitzen, die durch einen Zauberer oder Regenmacher beschworen werden können; wo alles was man Cultus oder Gottesdienst nennen kann, sich auf eine Feierlichkeit beschränkt, die das Unwetter nachahmen und durch diese Nachahmung zu Wege bringen soll, ein sinnloses Pauken auf ein paar Trommeln, mehr nicht. Dann fährt er fort: „Was hat diese Religion — denn eine Religion ist es — gemein mit der Religion dessen, nach welches herrlichem Ausdruck der himmlische Vater seine Sonne aufgehen lässt über Böse und Gute, und regnen über Gerechte und Ungerechte? Welche Aehnlichkeit ist zwischen dem elenden Neger, der durch seine Zauberkunst das was er wünscht dem Himmel abzuzwingen versucht, und Ihm, der mit Angstschweiss auf der Stirn das: Dein Wille geschehe! stammelte? Was sie gemeinsam haben, ist der Glaube. Der Glaube des armen Schwarzen ist unvernünftig, der Glaube Jesu vernünftig im höchsten Grade.“ Wenn ein anderer dies gesagt hätte, würde man es möglicherweise für eine Uebertreibung ansehen, aber der Autor sagt es selbst, — und er hat recht. Bei seiner Theorie ist kein anderer wesentlicher Unterschied zwischen diesen beiden Typen als der Unterschied der Verstandsentwickelung. Und wenn nun demzufolge ein sinnloses Tun, worin keine Ahnung von irgend etwas Religiösem zu entdecken ist, ganz gleichartig mit dem gehalten wird was man allezeit als den herrlichsten Höhepunkt reiner Frömmigkeit verehrt hat, — ist dann noch mehr nötig, um eine Anschauung, die zu solchen Consequenzen führt, fahren zu lassen?

Wollte man dieser Theorie doch eine relative Wahrheit zuerkennen, dann müsste man diese in die Bedeutung setzen, welche jenem Suchen des menschlichen Geistes, um hinter das Geheimnis der ihn umgebenden Natur zu kommen, zugeschrieben wird. Sie irrt darin, dass sie aus reiner Wissbegier die Entstehung der Religion meint erklären zu können, aber sie hat recht insofern sie uns den Menschen vorstellt wie er nicht allein, dem Tiere gleich, die Welt abwechselnd mit Furcht und mit Freude anstarrt, sondern wie er auch auf sie die Voraussetzungen, die Vermutungen reflectirt, welche sie selbst durch ihre Erscheinungen

in seinem Innern lebendig werden lässt. Ist kein Beweis für die Wirklichkeit jener ursprünglichen „apprehension of the infinite“ zu liefern, die Max Müller dem Menschen zuschreibt, so ist es doch unleugbar, dass der Mensch der Natur anders gegenüberstand als das höchst entwickelte der Tiere. Wir brauchen nicht mit E. von Hartmann über die Frage zu discutiren: warum die Tiere keine Religion haben? [1]) um zu dem Schluss zu kommen, nur im Menschen müsse etwas vorhanden sein, das es ihm ermöglichte, zu der Vorstellung von etwas Uebersinnlichem zu gelangen, und das ihn trieb, aus dieser vorausgesetzten übersinnlichen Macht seinen Gott zu machen. Will man dafür das Wort Anlage gebrauchen, so hat man einen Namen, aber die Sache selbst ist nicht deutlicher geworden. Nur das ist mit diesem Namen gewonnen, dass er die Gesamtheit der menschlichen Vermögen umfasst, nicht aber einseitig nur den einen oder anderen Teil derselben. Beschränken wir uns vorläufig auf das Allgemeine, die Anlage des Menschen, und sehen wir zu, auf welche Art daraus wirkliche Religion hervorgegangen sein muss.

Wenn wir uns nicht damit abmühen wollen, zu verteidigen was von niemandem bezweifelt wird, so können wir ruhig mit der Behauptung beginnen, dass jene menschliche Anlage niemals erwacht und in Wirksamkeit getreten wäre ohne den Einfluss der ihn umgebenden Welt. Die Religion muss aus der Beziehung geboren sein, in welche der menschliche Geist mit der Welt um ihn her getreten ist. Aber es kommt darauf an, die Art dieser Beziehung richtig zu bestimmen.

Zwei Erklärungen vom Ursprunge der Religion treten uns hier entgegen, die, wie sehr sie sich auch von einander unterscheiden, doch so genau zusammenhängen, dass wir sie nicht jede für sich behandeln können, ohne in die Gefahr zweckloser Wiederholungen zu geraten.

Gemäss der ersten müssen wir an den Eindruck denken, den manche Naturerscheinungen auf den Naturmenschen gemacht haben, und vor allem an den reizenden Einfluss, den sie auf seine Phantasie ausgeübt haben müssen. Pfleiderer giebt in der zweiten Auflage seiner Religionsphilosophie (II, 24 ff.) eine schöne Beschreibung von dem was die Kinderaugen des primitiven Menschen in allen den Erscheinungen des Himmels und der Erde gesehen haben müssen, die er nach Analogie seines eigenen Lebens und Träumens deutete, und die in ihm die Vorstellung von jenen „leuchtenden, lebendigen Wesen“ wachriefen, welche nachher die Objecte des ersten religiösen Glaubens geworden sind. Er warnt gleichwol daneben, dass man diese kindliche Poesie nicht für die erste Religion nehme und die „leuchtenden, lebendigen Wesen“ nicht von selbst schon Götter sein lasse. Aus ihnen werden später die Götter werden,

---

[1]) Das religiöse Bewusstsein. S. 3 ff.

vor allem durch die praktischen Motive des Cultus selbst, aber ursprünglich und anfänglich sind sie noch nichts anderes als Phantasiebilder, mit denen der Mensch die ganze ihn umgebende Natur bevölkert und für seine Einbildung lebendig macht.

Diese Warnung dürfte möglicherweise sich an Dr. A. Réville (Les religions II, 222 ff.) richten, um der Art und Weise willen wie er, in der Periode des Naturismus, die Naturerscheinungen wie von selbst zu Göttern werden lässt. Er unterscheidet kleinen und grossen Naturismus, je nach den Objecten, auf welche sich die Verehrung bezieht; als zum ersten gehörig nennt er Bäume, Felsen, Quellen, Tiere; als zum zweiten gehörig den Himmel, die Sonne, den Mond, den Wind, den Donner. Ebenso wie das Kind muss der Naturmensch sich dem Eindrucke, den er davon empfing, hingegeben haben, mit einer Unbefangenheit, die den Gedanken an alle abstracte Speculation ausschliesst. Mag man sich auf dem Gebiete des Ratens noch weiter wagen, so würde man vermuten können, dass die Verehrung sich zuerst auf die Hülfsmittel gerichtet habe, welche der Mensch am meisten nötig hat, das heisst die Quellen der Nahrung und des Lichtes, den fruchttragenden Baum und die Himmelslichter, besonders den Mond, dessen Glanz im Dunkel der Nacht die kindliche Einbildung am tiefsten ergreifen musste. In dieser Unterscheidung der zwei Anfangspunkte, Nahrung und Licht, würde man auch schon einen Anfang der zwei Typen sehen können, die sich später in der Religion ausprägen, der utilitaristischen und der idealistischen Religion. Nachdem sie einmal begonnen hatte, musste die Vergötterung der Naturgegenstände sich immer in weiterem Kreise ausbreiten und fortwährend zu dem Grösseren, Höheren aufsteigen.

Der gelehrte Autor bemerkt selbst, dass für alles dies keine eigentlichen Beweise beizubringen, dass es Vermutungen seien, für die man nur auf eine gewisse Wahrscheinlichkeit Anspruch erheben könne. Das versteht sich von selbst. Diese ganze Untersuchung arbeitet mit Hypothesen, für die nie ein vollgültiger Beweis gegeben werden, sondern deren Annehmbarkeit allein wahrscheinlich gemacht werden kann. Um solch eine Hypothese annehmbar zu machen, dazu ist nichts geeigneter, als der Beweis, dass sie in den Zusammenhang, in dem man sie zur Erklärung gewisser Erscheinungen brauchen will, auch wirklich passt. So würde man hier dartun müssen, dass auf der Höhe menschlicher Entwickelung, auf welcher man die primitiven Menschen sich denken muss, der Eindruck gewisser Naturerscheinungen von der Art gewesen sein müsse, dass daraus ein erster Anfang von Gottesverehrung entstehen konnte.

An Eindrücke von der Erhabenheit oder Schönheit der Natur wird man nicht in erster Linie, ja überhaupt nicht denken dürfen. Jeder

der jemals mit Kindern reiste, wird die Wahrnehmung gemacht haben, dass sie noch nicht gelernt haben, zu sehen, was wir sehen. Dasselbe gilt von den weniger Cultivirten, die auch im allgemeinen kein Auge für die eindrucksvollsten Naturschauspiele haben. Es ist ein gewisses Mass von Bildung nötig, um das Gefühl für das Erhabene zu erlangen, und es muss sich schon viel in der Seele des Menschen ereignet haben, ehe der Wald ihm wirklich eine Kirche aus unbehauenem Holze wird.

Der Kind-Mensch stand dafür noch zu niedrig. Was ihn ergriffen hat, muss das Fremdartige, das Veränderliche, das scheinbar Abenteuerliche, und daneben das was zur Befriedigung seiner Bedürfnisse diente, gewesen sein.

Was dies letzte betrifft, so ist nicht daran zu denken, dass dadurch viel mehr in seiner Seele erweckt sein sollte als ein sinnliches Gefühl der Befriedigung. Warum sollte ein Wilder, der seinen Durst an einem Bach gelöscht hat, damit andere Gedanken verknüpft haben als sein Hund, der ihm dabei Gesellschaft leistete? oder warum sollte die Frucht, die er vom Baume pflückte, von ihm mit einem andern Gefühle genossen sein als von dem Affen, der sich an demselben Male beteiligte? Die Regung der Freude bei dem Anbruch des Lichtes kann ganz gleichartig sein mit dem, was die Vögel das Tageslicht mit fröhlichem Gesang begrüssen lässt, wiewol sie auch eine tiefere Bedeutung haben kann, wenn nach dem Lichte mit Gedanken, die in keinem Vogelgehirn entstehen, ausgesehen worden ist. Es ist äusserst schwierig zu sagen, inwiefern in diesem ersten kindlichen Zustand der Menschheit schon ein Phantasiebild höherer Mächte aufgegangen sein, und wie dann der Mensch sich dazu in Beziehung stehend gedacht haben soll. Wenn das stattgehabt hat, dann wird es sicher zuerst so gewesen sein in Hinsicht der sich bewegenden, verändernden, verschwindenden und wiederkehrenden Himmelslichter, bei welchen ein menschliches αὐτεξούσιον und αὐτοκίνητον vorausgesetzt wurde. Die Beziehung, in welche der Mensch zu jenen höheren Wesen zu treten suchte, kann dann keine andere gewesen sein, als dass er sich an sie anzuschliessen trachtete, wie der Geringe sich an den Mächtigen anschliesst; woran sich dann der Gedanke knüpfen konnte, jenen Mächten auf irgend eine Art eine gewisse Unterstützung oder Hülfe leisten zu können. So urteilt auch Pfleiderer, der dafür zugleich Beispiele aus alten Volksgebräuchen anführt (Religionsphil. II, 27). Aber es ist nicht nötig, erst noch zu sagen: wenn diese Beobachtung auch richtig ist, so ist man damit doch noch weit entfernt von einer eigentlichen Verehrung der Götter. Die höheren Wesen sind dadurch noch keine Götter geworden.

Wir müssen jedoch vorsichtig sein und uns nicht einbilden, als ob in jenem ersten Zeitabschnitte eine bereits feststehende Mythologie vorhanden gewesen wäre. Sind auch damals schon viele Bestandteile der

späteren Mythen erzeugt worden, so kann doch für das menschliche Bewusstsein noch kein scharfer Unterschied zwischen höheren Wesen und ihm selbst vorhanden gewesen sein. Das Charakteristische jener kindlichen Naturanschauung ist ja gerade das nicht deutliche Unterscheiden von Subject und Object, das Sichhingeben an alles und Sichverlieren in allem, was dle Phantasie vorzaubert, um es mit Einem Worte zu sagen: das Traumleben. E. Renan sagt: „L'enfant affirme ses rèves; il n'a pas cette âpreté d'analyse, qui, dans l'âge de la réflexion, nous pose en froids observateurs vis-à-vis de la réalité. Tel était l'homme primitif. A peine séparé de la nature, il conversait avec elle, il lui parlait et entendait sa voix; cette grande mère, à laquelle il tenait encore par ses artères, lui apparaissait comme vivante et animée. A la vue des phénomènes du monde physique, il éprouvait des impressions diverses, qui, recevant un corps de son imagination, devenaient ses dieux. Il adorait ses sensations, ou, pour mieux dire, l'objet vague et inconnu de ses sensations; car, ne séparant pas encore l'objet du sujet, le monde était lui-même, et lui-même était le monde.“ (Etudes d'histoire religieuse, 3me édit. S. 16.)

Wie daraus die ältesten, in ihrer Unbestimmtheit kaum greifbaren Mythen entstanden, hat Renan anmutig am Mythus des Glaukus gezeigt (Etudes d'histoire religieuse, 3me édit. S. 21). Die Mythologen mögen beurteilen, ob die Züge richtig gezeichnet sind, aber die Methode ist sicher die wahre. Wir sind allzeit in Gefahr, unsere Uebung im Wahrnehmen, Zergliedern und Denken auf die Erstlinge unseres Geschlechts zu übertragen, die davon noch nichts besessen haben, deren einzige Welterkenntnis eine kindliche Naturpoesie war, und die darum auch ebensowenig wie unsere Kinder in der Lebensperiode wo sie dieselbe erste Entwicklungsphase durchlaufen, schon Götter gehabt haben können, wenigstens nicht in dem Sinne, in welchem das Wort jetzt in unserem Sprachgebrauch angewendet wird.

Sollte darin wol sofort eine grosse Aenderung durch das Aufkommen des Animismus oder Spiritismus geschehen sein? Es ist wahr, dies setzt eine weitere Reife der Entwicklung voraus. Um aus der Wahrnehmung von Ohnmachtszuständen und vom Sterben, in Verbindung mit den Erfahrungen im Traume, den Schluss auf das Dasein von Geistern zu ziehen, die unabhängig von einer sinnlichen Hülle überall sich aufhalten und wirken können, dazu wird ein gewisses Abstractionsvermögen erfordert, das uns ausserhalb der Grenzen des ursprünglichen naiven Naturismus bringt. Die Weltanschauung wurde dadurch eine andere, und Fetischismus und Zauberei bekamen eine Bedeutung im Leben, für die früher weder Anlass noch Platz vorhanden war. Aber diese Geister, wie sie auch gedacht sein mochten, blieben anfänglich doch nur Mächte, mit denen man rechnen musste, um sich selbst Vorteil oder Sicherheit

zu verschaffen. Welcher Grund ist aufzufinden, aus dem man die Beziehung, in die der Mensch sich zu den Geistern setzte, eine religiöse nennen müsste? Dieselbe Frage ist uns früher auch schon aufgestossen, und damals haben wir gesehen, dass in den Praktiken des Animismus an sich nichts zu entdecken ist, warum man sie für andersartig halten müsste als das was geschehen konnte und geschehen sein wird, um Hülfe zu erlangen oder Gefahr abwenden zu lassen, nicht von Geistern, sondern von anderen Menschen. Alles was man die Religion oder den Cultus des Animismus nennen möchte, läuft auf eine Art von Selbsterhaltung hinaus und bleibt darum, wofern nichts hinzukommt, noch ausserhalb des Kreises des eigentlich Religiösen.

Aber dies leitet uns über zu dem, was ich die zweite Erklärung von der Entstehung der Religion und dem Verhältnis der Menschen zu der ihn umgebenden Natur genannt habe.

Ich meinte damit die Erklärung aus dem Conflicte zwischen dem Selbstgefühl und dem Notgefühl. Die allgemeine Idee davon ist die, dass der Mensch sich in der Welt gegenüber von Mächten findet, welche von verschiedenen Seiten sein Wolsein und Bestehen bedrohen, und welchen gegenüber er nicht imstande ist, sich selbst zu behaupten; dass gleichwol in ihm das Bewusstsein eines Rechts des Daseins auch gegenüber dieser übermächtigen Welt vorhanden ist, weil er sich selbst als etwas anderes und höheres denn als ein flüchtiges Naturproduct weiss; dass in der Not, in welche die Welt ihn bringt, dies Selbstgefühl ihn vertrauend nach Hülfe aussehen lässt, die allein bei einer Macht zu finden ist, der auch die Welt sich unterwerfen muss; dass dann die Natur ihm mit Erscheinungen entgegenkommt, die sich ihm als höhere Mächte zeigen und die ihm Rettung bringen zu wollen scheinen; dass er daraus seine Götter macht und, sich schickend in das was er als ihren Willen erkennt, von ihnen gegenüber der Welt die Unterstützung erwartet, die er sich selbst nicht schaffen und die er doch nicht missen kann.

In den letzten Jahren hat diese Erklärung in weiteren Kreisen Zustimmung gefunden. Als Pfleiderer sie 1878 in seiner „Religionsphilosophie“ vortrug, wusste er als Vorgänger nur Feuerbach zu nennen (S. 320, wo doch auch Zeller angeführt wird). Er hätte, wenn er ihn gekannt hätte, auch Hoekstra anführen können, der in seinen „Bronnen en grondslagen van het godsdienstig geloof“ (1864) fast denselben Gedankengang vortrug (§. 45, S. 111 ff.). Und waren sie auch nicht alle auf demselben Wege dazu gekommen, so hatten doch die meisten neueren deutschen Dogmatiker (Religionsphil. 1878, S. 258), unter ihnen Autoritäten wie Lipsius und Biedermann, eine Definition der Religion gegeben, die nicht nur in der Hauptsache mit der von Pfleiderer übereinstimmte, sondern die auch alle die

Prämissen, worauf jener die seine erbaut hatte, voraussetzte. Später kam auch E. von Hartmann, um seine Stimme diesem angesehenen Chore hinzuzufügen [1]).

Die allgemeine Idee dieser Erklärung kann auf verschiedene Weisen näher ausgeführt werden. Die einfachste ist gewis die Feuerbach'sche. Die Gottheit ist dann was der Mensch selbst sein möchte, aber nicht sein kann, und was er sich darum in einer höheren Macht verwirklicht vorstellt, mit deren Hülfe er hofft sich gegenüber alle dem, was sein Bestehen oder die Erfüllung seiner Wünsche bedroht, behaupten zu können. Die Kehrseite dieser Erklärung ist freilich die, dass dies alles eine Illusion sei, dass daran nichts wirklich ist, als der Wunsch des Menschen, es möchte also sein.

Es versteht sich von selbst, dass Pfleiderer's Uebereinstimmung mit Feuerbach's Theorie nicht weiter reicht als bis dahin, wo desselben Anthropologismus seine negative Seite zeigt. Die Art wie er dieser verhängnisvollen Schlussfolge zu entkommen meinte, fällt augenblicklich nicht unter unsere Beurteilung. Eigentlich hat die neue Auflage der Religionsphilosophie auch den Grund wegfallen lassen, um Kritik an dem zu üben, was früher als Pfleiderer's besondere Ansicht oder Beweisführung betrachtet werden musste, und was von ihm nun nicht mehr, oder wenigstens nicht mehr in dieser Weise, vertreten wird. Nehmen wir darum lieber die allgemeine Idee, so wie sie vorhin in kurzen Zügen beschrieben wurde. Es fällt sofort auf, dass darin das Verhältnis des Menschen zu der ihn umgebenden Welt auf zweierlei Weise vorgestellt wird. Den Augangspunkt bildet das Notgefühl, das sich des Menschen bemächtigt wegen seiner Ohnmacht gegenüber alle

---

[1]) Man vergleiche nur die folgenden Beschreibungen:

Pfleiderer (Relig. 1878, S. 258): „Sich in Gott wissen und Gott in sich, in Gott eins mit der Weltordnung und durch Gott frei von der Weltschranke, und zwar beides in seiner untrennbaren Zusammengehörigkeit, — das ist das Wesen der Religion."

Biedermann (Christl. Dogmatik, 1. Aufl. 1869, S. 30): „Erhebung des Menschen, des endlichen Geistes und der eigenen endlichen Naturbedingtheit zur Freiheit über sie in einer unendlichen Abhängigkeit."

Lipsius (Lehrbuch der Evangel.-Protest. Dogmatik 1879, S. 28): „Hiernach ist die Religion als Tatsache des menschlichen Geisteslebens das Verhältnis, in welchem das Selbstbewusstsein und das Weltbewusstsein des Menschen zu seinem Gottesbewusstsein, jene beiden aber durch Vermittelung von diesem, zu einander stehn."

E. von Hartmann (Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwickelung 1882, S. 39): „Tatsächlich ist das religiöse Verhältnis damit gegeben, dass der Mensch seine Abhängigkeit von seiner natürlichen Umgebung dadurch aufzuheben oder zu vermindern sucht, dass er sich aus eigenem Entschluss in die unmittelbare Abhängigkeit der die erstere bestimmenden Mächte begiebt."

dem, was seine Wünsche vereitelt oder ihm verhängnisvoll zu werden droht. Man kann dabei an alle Naturerscheinungen und -Wirkungen denken, die sich der Einbildung des unentwickelten Menschen als feindliche Mächte darstellen müssen. Deren sind viele, aber es gibt doch auch andere, die einen entgegengesetzten Eindruck machen müssen. Die Erde ist für den Wilden auch die milde Mutter, die ihn speist und mit ihren guten Gaben labt, der Himmel umstralt ihn auch mit Licht und Sonnenschein und macht den Acker durch seinen Regen fruchtbar. Die Spannung zwischen dem Selbstbewusstsein, dass er ein Recht des Daseins hat, und dem Weltbewusstsein, dass er einer feindlichen Uebermacht überliefert ist, kann also nicht so absolut sein, wie es bei dieser Theorie meist behauptet wird und wie es für sie auch wol einigermassen notwendig ist. Aber nun, an zweiter Stelle, bei dem was von Pfleiderer genannt wird „der Zusammenschluss des Selbst- und Weltbewusstseins im Gottesbewusstsein", da ist kein neuer Factor hinzugekommen, sondern steht derselbe Mensch wieder gegenüber derselben Natur, und der Unterschied liegt allein hierin, dass seine Gedanken eine andere Richtung nehmen, und dass er in einigen, ihm auch früher nicht unbekannten, Naturerscheinungen, z. B. in dem Licht, das die beängstigende Finsternis verscheucht, rettende Mächte erkennt, zu welchen er das Vertrauen hat, dass sie ihn unterstützen und im Streite aufrecht erhalten werden. Aber dann bleiben daneben die feindlichen Mächte für ihn auch bestehen, und das Gefühl der Befriedigung bei dem Gedanken an seine Beschirmer kann ebensowenig absolut sein, wie dies bei der vorhergehenden Spannung der Fall war.

Kann dies nun eine befriedigende Erklärung vom Ursprunge der Religion genannt werden? Gewis doch keine befriedigende Erklärung von dem, was meist als damit zugleich gegeben vorgestellt wird: dass der Mensch sich nun auch frei weiss von der Welt, deren Uebermacht er fürchtete, weil er gelernt hat, sie als ebenfalls abhängig von jener obersten Macht anzusehen, bei der er seine Zuflucht gesucht hat. In allem Beigebrachten ist nichts, was zu dieser Schlussfolgerung führen könnte. Wenn er meinte, dass sein Beschirmer mächtiger sei als sein Widersacher, so würde er sich über die Furcht vor dem Widersacher erheben können, aber auf welchen Grund hin sollte er meinen, dass dieser dem Willen seines Beschirmers gehorchen müsste? Im Gegenteil, die logische Schlussfolgerung aus dieser Erklärung würde sein: dass der Mensch durch den verschiedenen Eindruck, den er von den Naturerscheinungen empfing, in der Natur einen Zwiespalt ihm feindlicher und ihm günstiger Mächte vermuten musste, und dass, wenn daraus seine Religion entsprang, diese einen entschieden dualistischen Charakter tragen, und neben dem Glauben an gute Götter sofort auch den an feindliche Dämonen aufweisen musste. Aber solch ein ursprünglicher Dualismus

passt zu dieser Erklärung nicht. Die Götter müssen darin allezeit die guten Mächte, die Retter sein. Dies gab Tiele auch Anlass zu dem von ihm geltend gemachten Bedenken, dass doch die ältesten Götter von Himmel und Erde, die wir kennen, nicht so anmutig waren, wie sie hier vorgestellt werden (Theol. Tijdschr. 1879, S. 569). Das „in Gott eins mit der Weltordnung und durch Gott frei von der Weltschranke“ ist darum auf diesem Wege schwerlich zu erreichen.

Aber führt dieser Weg wol überhaupt zur Religion? Es sind ja wieder nur Mächte, mit denen wir zu tun haben. Worauf beruht das Vertrauen, dass die dem Menschen günstigen Mächte für ihn dasjenige sein werden, was sie für ihn sein müssen, um seine Götter zu werden?

Pfleiderer antwortet darauf: „Darin eben liegt die Pointe dieser Theorie, wie ich sie nun meinerseits fassen möchte: dass das höhere, ungehemmt freie Dasein, wie das Gemüt es als das Vollkommene zur Ergänzung des menschlichen Mangels ersehnt und postulirt, ihm als objective Realität, als Macht in der Welt durch die Welterscheinung selbst offenbar und erkennbar wird; dass seinem Hinausstreben über die Sinnesschranken, diesem inneren Geisteszeugnis, ein Hinaussein über dieselben, ein Geisteswalten in der Welt, durch die Schleier der Sinneserscheinung hindurch anschaubar entgegenkommt; dass seinem Suchen nach einer übersinnlichen, d. h. von der menschlichen Gebundenheit freien und befreienden Macht das Finden einer solchen unter den Formen seines Weltbildes entspricht; dies Suchen und Finden einer dem Menschen ebenso verwandten wie überlegenen und eben damit ergänzend verbündeten Geistesmacht in der Welt; — dies ist der Ursprung des Gottesglaubens.“ (Religionsphil. 1878, S. 322.) Der Autor lässt darauf sogleich folgen, dass man nicht sagen dürfe, er trage hier idealisirend etwas, was zu hoch sei, schon in den Anfang hinein. „Ich lege nichts hinein, behauptet er, sondern bringe nur das auf seinen allgemeinen Begriff, was gerade die concreteste und einfachste Nachempfindung mir als den natürlichen Bewusstseinszustand des Urmenschen zeigt.“ Ist damit nicht alles gesagt? Das Suchen und Finden der idealen, absoluten Geistesmacht in der Welt kann Wahrheit sein als „Nachempfindung“ des Bewusstseins des Urmenschen durch einen speculativmystischen Philosophen unseres 19. Jahrhunderts, — aber kann es auch Wahrheit gewesen sein in und für den Urmenschen selbst? Es wird etwas zu viel verlangt von der ihm zuerkannten „ahnenden Phantasie“ (S. 324), wenn sie ihn dies hat müssen finden lassen in dem Sonnenaufgange nach dunkler Nacht oder in dem blauen Himmel nach dem schreckenden Unwetter. Müssen wir uns dabei beruhigen, dann müssen wir auch anerkennen, dass diese „Ahnung“ uns den Weg versperrt, um von dem Ursprunge der Religion eine natürliche Erklärung zu finden.

Für eine solche müssen wir mit den Factoren rechnen, die wir kennen lernten, dem Selbstbewusstsein im Gegensatz zum Weltbewusstsein, dem Ich des Menschen gegenüber den Weltmächten, und dann, bei dieser Spannung, mit dem Eindruck der belebenden woltätigen Naturerscheinungen. Man kann sagen, dass dadurch Licht in die Seele des Zerschlagenen dringt, dass seine Spannkraft geweckt wird, sein Mut erneuert; man kann hinzufügen, dass er für die Macht, die er in gewissen Naturerscheinungen voraussetzt, Dankbarkeit und eine Art Verehrung hegen wird; man kann behaupten, dass er hiermit am Eingange des Heiligtums der Religion steht; — aber weiter kommt man mit diesen Factoren nicht, und Religion ist doch noch etwas mehr und etwas anderes als dies.

Einigermassen anders wird die Beweisführung von Hoekstra auf derselben Grundlage aufgebaut. Auch er geht von dem Conflict zwischen dem Selbstgefühl des Menschen und den Nöten des sinnlichen Lebens aus. Aber statt nun, wie früher Pfleiderer tat, den Menschen die befreiende Macht in dem finden zu lassen, was die Natur selbst ihm in einigen ihrer Erscheinungen zeigt, behauptet er, dass der Mensch auf Grund des Selbstgefühles sich protestirend gegen die sein höheres Recht bedrohende Natur wende. Der Mensch, sagt er, würde nicht dazu kommen, die „Einbildungswesen" zu verehren, wenn er nicht das, was er von jenen erfährt, als etwas ansähe das von jenen ihm wegen seines Betragens gegen sie zugefügt werde. Wie kommt er dazu? Was gibt ihm das Recht, sich selbst als das Ziel der Taten dieser Wesen anzusehen? „Er kommt, antwortet der Schriftsteller, zu dieser Ansicht nicht durch Vernunftschlüsse; diese Anschauung beruht nicht auf der Erwägung von Gründen; er kommt ganz unwillkürlich dazu; und dies nicht zufällig, sondern notwendig; denn bei allen Völkern der Erde entsteht unabhängig von einander, ohne Verabredung, eine Verehrung von Göttern, die bei ihnen wol in Besonderheiten verschieden ist, aber dem Princip nach gar zu merkwürdig übereinstimmt, als dass man etwas zufälliges darin sehen könnte. Gerade dies, dass der Mensch unwillkürlich dazu kommt, ist nur hieraus zu erklären, dass es dem Menschen innerlich unmöglich ist, sich ruhig in eine verhängnisvolle Naturordnung zu fügen, die sein Dasein bedroht, ja dass alles, was in und an ihm ist gegen solch eine Ordnung der Dinge in Aufruhr kommt, die mit den Forderungen seiner Natur streitig und unvereinbar ist." (Bronnen en grondslagen, S. 108.) Die Religion entsteht deshalb aus dem, was Hoekstra nennt: „den Glauben des Menschen an die Wahrheit seines eigenen inneren Wesens" (S. 106). Daraus sind bei dem rohen Naturmenschen die gewalttätigen Aeusserungen der Empörung gegen die ihn bedrohende Natur zu erklären; darin ist der primitive Glaube an eine sittliche Weltordnung begründet, der sich in den Ordalien kundgibt, und von dem

man einen Widerhall in der griechischen Mythe von den Erinyen findet, die älter waren als die olympischen Götter; dadurch kommt der Mensch dazu, dass er in der halb-instinctiven Idee, er sei der Zweck der Schöpfung, an geheimnisvolle, mächtige und erhabene Wesen glaubt und diese verehrt, um in seiner Abhängigkeit von ihnen Rettung und Sicherheit zu finden.

Das Princip des menschlichen Glaubens an die Wahrheit seines eigenen inneren Wesens ist der Grundgedanke des ganzen Hoekstra'schen Systemes. Es macht, wie mir scheint, den bleibenden Wert seines Werkes aus. Auch werde ich nicht verkennen, dass dieser Glaube in dem wiederzufinden ist, was es dem primitiven Menschen ermöglicht hat, zu der Vorstellung einer Gottheit zu kommen. Aber als Mittel zur Erklärung des Ursprunges der Religion kann er, meines Erachtens, den Dienst nicht leisten, der hier von ihm erwartet wird. Sofort begegnen wir auch hier dem Bedenken, dass die Spannung zwischen Selbstbewusstsein und Weltbewusstsein zu absolut genommen wird. Dieselbe Welt, von welcher der Mensch sich in seinem Rechte verkannt fühlt, verhilft ihm zugleich zu seinem Rechte, durch alle die Hülfsmittel, die sie ihm verschafft, um es geltend zu machen. Aber weiter: was kann das sein, das der primitive Mensch gegenüber der Natur kann geltend gemacht haben wollen, als sie es ihm zu nehmen drohte? Sein Dasein, wird man sagen, und alles was dazu erfordert ward. Gewis, aber dann doch nur sein sinnliches Dasein, das einzige noch, dem er damals Wert beilegte. Dass er in diesem sinnlichen Dasein zugleich die Fähigkeit für ein Geistesleben in sich trug, an dessen Wahrheit zu glauben einmal der Grund seines ganzen Glaubens an das Uebersinnliche werden sollte (die Wahrheit von Hoekstra's Princip), das lag noch fern ab von seinem Bewusstsein, und es nun schon als instinctmässigen Factor beim Entstehen der Religion mitwirken zu lassen, ist das nicht eigentlich dasselbe, was Pfleiderer mit seiner „ahnenden Phantasie“ versuchte, durch welche uns der ganze Versuch, das Entstehen der Religion zu erklären, vereitelt zu werden schien? Denken wir uns den Urmenschen so wie die Wissenschaft uns befiehlt ihn vorzustellen, dann ist in ihm die Idee eines Rechts auf das Dasein zum höchsten die Idee einer Superiorität über die Tiere gewesen, die ihm an Verstand und Kunstfertigkeit untergeordnet waren und sein Prärogativ, die Sprache, entbehrten. Sich gegen drohende Uebermacht in der Natur zu behaupten, bedeutete dann für ihn, sich nicht nur gegen den Untergang, sondern auch gegen Unterwerfung an niederere Mächte zu sichern. Kam nun der Eindruck hinzu, dass einige Naturmächte ihm günstig zu sein schienen, so würde man in ihm den Wunsch, die Ueberlegung voraussetzen können, er wolle diese Mächte zu Bundesgenossen für seinen Kampf gewinnen, — aber ich sehe nicht, wie wir nun auf diesem Wege noch weiter zu dem

Ursprunge der Religion kommen können, und noch weniger, wie dieser Weg zu der Idee führen könnte „dass die sittliche Weltordnung der Zweck der sichtbaren, oder, anders ausgedrückt, dass der Mensch der Zweck der Schöpfung sein solle“ (S. 111).

Aber es ist noch ein anderes Bedenken da. Acceptiren wir den ganzen Gedankengang Hoekstra's — worauf läuft er hinaus? Gewis nicht auf einen Menschen, der in der Abhängigkeit von seinen Göttern seine Unabhängigkeit gegenüber der Natur finden lernt, sondern auf einen Prometheus, der, ergriffen von der Idee seines Rechtes auf das Dasein, den Göttern als den Urhebern der Weltordnung Trotz bietet. Und wenn keine kühnere Conception als die des Prometheus in der Mythologie vorhanden ist, so gibt es auch keine unreligiösere als diese.

Von den verschiedenen Erklärungen, die wir vorgeführt haben, ist keine, die wirklich und zur Genüge Rechenschaft vom Entstehen der Religion giebt. Die zuletzt genannten verdienten sicher den Vorzug vor den zuerst behandelten, weil sie, ohne zu dem beabsichtigten Ziele gelangen zu können, doch das Terrain richtig abstecken, über welches der Weg dorthin führen muss. Was es auch sei, das direct zum Entstehen der Religion geführt haben möge, es muss immer in dem Gemüt des Menschen unter dem Einfluss dessen, was die umgebende Natur ihn empfinden und überlegen liess, erwacht sein, sodass alles, was über das Verhältnis des primitiven Menschen zu der Welt rings um ihn her Licht verbreitet, auch mit dazu dienen kann, uns begreifen zu lassen, wie er in dem einen oder andern von ihm vorausgesetzten höheren Wesen seinen Gott gefunden hat.

Suchen wir uns Rechenschaft davon zu geben, was es sei, das allen den genannten Erklärungen, auch den besten unter ihnen, gebricht! Wir haben uns dafür, wie ich meine, daran zu erinnern, was uns schon früher zur Einsicht kam, dass allezeit ein Unterschied der Art zwischen dem Ertrag einer philosophischen Weltanschauung und der Aussage eines religiösen Glaubens vorhanden ist. Die Religion, sagte ich, hat niemals gesagt: es gibt einen Gott! sondern immer: ich habe meinen Gott. Das heisst mit anderen Worten: in jedem religiösen Glauben ist das Charakteristische nicht die Ueberzeugung von dem Dasein einer höheren Macht, sondern das Bewusstsein einer persönlichen Beziehung, in welcher der Mensch zu einer höheren Macht steht; nicht: dass die Macht vorhanden ist, sondern: was sie für ihn ist. [1]) Etwas davon fanden wir bereits in dem Eindruck, den der Mensch von manchen Naturereignissen

---

[1]) Sehr gut wird dies mit Anwendung auf den Begriff der Persönlichkeit Gottes auseinandergesetzt von R. A. Lipsius in seinem Lehrbuch der Ev.-Prot. Dogmatik, S. 174 ff.

erhalten konnte, die sich ihm so darstellten, als ob sie ihm ermutigend und hülfreich in seinem Kampf ums Dasein begegneten. Aber es blieb zu allgemein. Die „lebendigen lichten Wesen“ beschirmen mit ihren Gunsterweisen ebensosehr die Pflanzen und Tiere wie den Menschen, und unter den Menschen die bösen sowol wie die guten. Es fehlte darin das Persönliche, das den Menschen dasjenige, was er darin zu bemerken meinte, hätte können ansehen lassen als zu ihm gesagt oder für ihn getan. Was z. B. das wärmende Sonnenlicht oder den die Finsternis verscheuchenden Mond angeht, so muss der unentwickelte Mensch davon, ebenso wie wir jetzt noch, den Eindruck empfangen haben, dass die Himmelskörper ihren Weg verfolgen, ohne sich um die Interessen der Individuen zu bekümmern, fühllos für ihr Leid, gleichgiltig gegen ihre Tugend oder Gottlosigkeit. Müsste es nur um des willen was sie für alle waren geschehen sein, so hätte kein Mensch zu ihnen sprechen können: ihr seid mein Gott. Wo dies aber nicht im Herzen vor sich gegangen ist, da ist noch keine Religion, und dies Gefühl kann nicht erwachen, wo der Mensch nicht in dem Object der Verehrung etwas besonderes gefunden hat, das er zur Grundlage einer vorausgesetzten persönlichen Beziehung zu seinem Gott machen kann.

In genauem Zusammenhänge hiermit steht das, was von Max Müller so treffend bemerkt ist, dass die Religion mit Kathenotheismus oder, einfacher gesagt, mit Henotheismus begonnen haben muss. Einen positiven Beweis dafür zu liefern, ist natürlich unmöglich, da jede Gelegenheit fehlt, um irgendwo Religion in ihrer ersten, ursprünglichen Form zu beobachten. Man könnte zur Not auf das Factum weisen, dass, wo die Ueberlieferung dem Menschen eine Vielheit von Göttern bietet, er daraus doch allezeit eine, wenn auch häufig genug wechselnde Auswahl trifft, und einen Specialgott zum Gegenstande seiner Devotion macht. So hatten und haben die gläubigen Katholiken unter den vielen Heiligen immer ihren besonderen Patron, unter dessen specielle Hut sie sich stellen. Aber auch ohne historischen Beweis lässt es sich über jeden Zweifel erheben, dass der Polytheismus keine ursprüngliche Religionsform ist, sondern aus einer Zusammenstellung von Göttern entstanden sein muss, die erst alle für sich besonders ihre Verehrer gehabt hatten. Wie sollte der Mensch dazu gekommen sein, sofort verschiedenen Mächten als seinen Helfern zu dienen? In dem Zusammenfassen der „lebendigen lichten Wesen“ als Gottheit liegt schon ein Nachdenken, womit der Naturmensch sicher nicht begonnen hat. Das Collectivum entsteht erst, wenn bereits die Bestandteile, aus denen es zusammengesetzt ist, gefunden sind. So muss auch der Mensch zuerst das eine oder andere Object religiöser Verehrung gehabt haben, das er als das seine, im Unterschied von denen der andern, angeschaut hat, und das er aus persönlichen Beweggründen zu seinem Gott machte.

Was konnte ihn dazu bewegen? Das ist jetzt die Frage. Es muss etwas genannt werden, das, auf dem Standpunkt des Naturismus oder Animismus, für den Naturmenschen ein Motiv gewesen sein kann, um aus den vielen vorausgesetzten höheren Wesen Eins zu seinem Gott zu machen. Wenn wir danach suchen, so versteht es sich von selbst, dass wir unser Augenmerk auf das richten, was, unter dem Eindruck der ihn umgebenden Natur, in dem Gemüte dieses Menschen vor sich gegangen sein muss. Wo anders sollten wir die Erklärung finden können als in ihm selbst, und wo eher als in seinem Gemütsleben?

Wenn wir den Eindrücken nachgehen, die wir in ihm voraussetzen dürfen, dann ist keiner da, der sich eher und mehr empfiehlt, um als Ausgangspunkt für den Ursprung der Religion zu dienen, als das Gefühl, das wir mit dem Namen der Achtung zu bezeichnen pflegen.

Achtung ist solch ein natürliches, von selbst entstehendes Gefühl, dass man es sich auch schon in dem wenigst Entwickelten vorstellen kann. Es muss zuerst im Umgange mit anderen Menschen entstanden sein, bevor es gegenüber einem vorausgesetzten höheren Wesen im Herzen lebendig werden kann. Aber im Verhältnis zu den Eltern, Familien- oder Stammeshäuptern, zu den durch Tapferkeit oder Verstand Hervorragenden, mit Einem Wort zu allen, die den Eindruck des Höheren machten, hat sicher die Achtung den Vorrang vor vielen anderen Affectionen gehabt, die bereits weitere Entwickelung erforderten. Wenn nun irgend eine Naturerscheinung, die von dem primitiven Menschen als ein höheres Wesen oder als eine Tat, eine Wirkung solches höheren Wesens angesehen wurde, aus einem oder dem anderen Grunde, gleichviel aus welchem, einen Eindruck des ganz Besonderen auf ihn machte, dann lag es doch sehr nahe, dass dasselbe Gefühl der Achtung, das er gegenüber anderen Menschen schon kannte, in ihm auch gegenüber jenem höheren Wesen erwachte, welches sich ihm gerade in derjenigen Eigenartigkeit zeigte, die ihm bei Menschen zuerst Achtung eingeflösst hatte. Ich sagte: gleichviel aus welchen Gründen, denn es ist hierbei nicht erforderlich, dass es immer ein Eindruck der Güte oder Hülfsbereitschaft gewesen sei. Die Achtung kann eben so gut durch das Gefühl geweckt sein, dass man jene Macht fürchten müsse, wie durch das Vertrauen, dass man bei ihr Hülfe werde finden können. Auch kann es auf verschiedene Weise nüancirt gewesen sein, sodass es mehr den Charakter der Dankbarkeit, oder der Ehrerbietung, oder der Furcht trug. Hier muss man nicht zu scharf bestimmen wollen. Es ist genug, dass etwas dagewesen ist, das sich dem Menschen zeigte, nicht allein im allgemeinen als Macht, sondern bestimmter als Macht über ihn, das die Hand auf ihn legte, ihn sich unterwarf, ihn sich verband, sodass er mit seinen Gedanken davon nicht loskommen konnte, sich daran gebunden fühlte, und sich dann auch in seinen Dienst stellte. Wieviel

kann dagewesen sein, das in dem einfältigen und darum jedem Aberglauben von allen Seiten offenstehendeu Naturmenschen solchen Eindruck zuwege brachte! Ein blosser Zufall konnte bewirken, dass das eine oder das andere, das er in dieser grossen geheimnisvollen Welt sah oder hörte, auf einmal etwas für ihn wurde, was es für einen anderen nicht war. Könnten wir in den Gedanken unserer Kinder in den Zeiten lesen, da sie beginnen, sich von dem zu unterscheiden was sie umgibt, und da sie anfangen Vorstellungen mit ihren Empfindungen zu verbinden, wir würden ohne Zweifel ähnliches bei ihnen finden. Aber bei dem Kinde unserer Tage folgen die Eindrücke einander so schnell und in so bunter Abwechselung, dass von den früheren Bewusstseinsformen in späteren Zeitabschnitten keine Erinnerung zurückbleibt. Bei dem Naturmenschen, der noch so wenig in seinem Innern zu bewahren und zu verarbeiten gehabt haben wird, muss auch solch ein Achtung weckender Eindruck länger geblieben sein und nachgewirkt haben, so dass sich an ihn auch ein bleibenderer Kreis von Vorstellungen heften konnte.

Ist nun dies Gefühl der Achtung bei dem Menschen geweckt, dann ist auch das Object, die Macht, das Wesen — was soll man sagen? — für ihn etwas anderes geworden. Die ganze Natur ist für ihn voll von Mächten, bewohnt von höheren Wesen, — aber dies ist das seine, mit dem er zu tun hat. Das heisst mit andern Worten: dies ist sein Gott geworden. Und damit verbindet sich unmittelbar etwas anderes. Alles religiöse Bewusstsein ist bilateral. Gegenüber dem, was Gott für mich sein kann, steht allezeit das, was ich für Gott sein muss. So auch hier. Die Achtung setzt sich unmittelbar um in ein Gefühl der Verpflichtung. Mag es Verpflichtung sein zu den unsinnigsten Praktiken der Hülfserweisung, oder zu den für einen vernünftigen Menschen unwürdigsten Beweisen von Gehorsam, das tut nichts zur Sache. Es ist darin doch immer ein Gefühl der Verpflichtung als Reflex der Achtung, eine Idee der Gebundenheit an ein gewisses Müssen, weil dies Müssen von dem Achtung erweckenden Object der Verehrung gewollt wird.

Wer sieht nicht, dass wir hiermit auf ein ganz anderes Terrain gekommen sind, als wohin eine der früher von uns behandelten Erklärungen uns bringen konnte? Wenn wir nämlich nicht bei der ersten, so wenig erhabenen Form stehen bleiben, in der diese Religion sich geoffenbart haben muss, sondern wenn wir nach dem Charakter, der Art dieser Combination von Achtung und Idee der Verpflichtung fragen, dann entdecken wir darin den allerersten Anfang von etwas Sittlichem. Ist das nicht sittlich, sich ergriffen zu fühlen durch etwas, das Achtung einflösst, und sich dadurch an eine Verpflichtung gebunden zu erachten? So erhalten wir hier das Resultat: dass der Anfang der Religion zusammenfällt mit der ersten Entwickelung des Sittlichen im Menschen.

Schon an sich selbst liegt in dem Gefühl der Achtung etwas höheres als das blos Sinnliche.[1]) Sie ist noch nicht voll und ganz: Ehrfurcht, worin schon ein sich-Rechenschaft-Geben von den Gründen liegt, um deren willen man etwas verehrt, aber sie grenzt doch so nahe daran, dass das eine fast unmerklich in das andere übergeht. Vielleicht könnte man behaupten, dass alle Sittlichkeit mit Achtung beginnt, nämlich mit Achtung vor etwas, das als Gesetz auftritt. Aber immer muss man in der Achtung die Empfänglichkeit anerkennen, durch andere als nur sinnliche Motive bewegt zu werden. Und wenn nun dieser Eindruck nicht auf eine zeitweise Rührung beschränkt bleibt, sondern sich sofort in die Idee der Verpflichtung, etwas zu tun oder etwas zu lassen umsetzt, dann ist es doch nicht zu viel gesagt, wenn man erklärt, damit auf das Gebiet des Sittlichen gekommen zu sein. Fängt damit die Religion an, dann muss auch der Ursprung der Religion erklärt werden aus dem Zusammentreffen des sittlichen Bewusstseins im Menschen mit der naturistischen oder animistischen Naturanschauung.

Eine gleiche oder ähnliche Erklärung ist vorgetragen und wiederholt verteidigt von Dr. Ph. R. Hugenholtz (vgl. Studien II, 108 ff., 174 ff.). Auch von ihm wird als Ausgangspunkt anerkannt „eine Achtung, die, sobald sie nicht mehr nur Furcht vor physischer Uebermacht, sondern ein gewisses Gefühl von innerlicher Gebundenheit durch ein überwältigendes Ansehen, und dergestalt durch eine an Rang und Würde höhere Macht ist, auch sogleich etwas Sittliches in sich schliesst". Er gebraucht dabei auch den Ausdruck Pietät, als zunächst für das Verhältnis zu Eltern und Oberen gültig, und dann auch zu übertragen auf das Verhältnis zu der verehrten höheren Macht.

Es war mir eine angenehme Ueberraschung, diesem Ausdruck, und darin einem Beweis von Annäherung an die hier verteidigte Ansicht, in der zweiten Ausgabe von Pfleiderer's Religionsphilosophie zu begegnen. Gemäss der jetzt (II, S. 28 ff.) von ihm gegebenen Beschreibung, ist der Ursprung der Religion ebensowenig in sittlichen wie in unsittlichen Motiven zu suchen, sondern allein in religiösen, die im Keime bereits das höhere Gottesbewusstsein in sich schliessen. Der Kern aller Religion ist: „jene Lebensbeziehung auf die weltbeherschende Macht, welche zur Lebensgemeinschaft mit ihr werden will". Das Object dieser Beziehung ist vorerst noch nicht Geist, sondern Naturmacht, als wollendes und handelndes Wesen gedacht. Darum ist auch diese Macht noch nicht als absolut gedacht. Aber doch ist sie bereits für den

---

[1]) J. G. Fichte sagt: „Achtung ist das zunächst und wol in jedem Menschen sich äussernde wunderbare Gefühl, das aus der ganzen sinnlichen Natur desselben sich nicht erklären lässt, und auf einen Zusammenhang mit einer höheren Welt unmittelbar hindeutet." Versuch einer Kritik aller Offenbarung. Sämmtl. Werke V, 29.

Menschen die Macht, gegen welche er nichts vermag, aber mit welcher er mächtig wird. Darum erst ein Gefühl von Scheu, das jedoch übergeht in Vertrauen. Dies Vertrauen wird ihm eingeflösst durch die immer wieder gemachte Erfahrung von freundlichen, rettenden Naturmächten. Daraus folgt dann Verlangen nach Gemeinschaft, weiter Gefühl der Verpflichtung, das mit nichts von dem, was die Menschen untereinander verbindet, mehr übereinkommt als mit der Pietät. Das Pietätsgefühl ist die Wurzel aller sittlichen Verpflichtung. Gerade dieselbe Einheit von Fürchten, Vertrauen und Lieben, die das Wesen des kindlichen Pietätsgefühls ausmacht, ist auch das Wesen des religiösen Gefühls und ursprüngliche Motiv des religiösen Handelns.

Man sieht, völlige Uebereinstimmung zwischen Pfleiderer und mir herscht noch nicht, aber es sind doch viel mehr Berührungspunkte da als bei der Darstellung in seiner früheren Ausgabe.[1])

Vorerst bleibt das Bedenken, dass wiederum allein an die Naturerscheinungen, die auf den Menschen den Eindruck freundlicher, woltätiger Mächte machen können, gedacht ist. Könnte darauf geantwortet werden, dass diese allein das Verlangen nach Gemeinschaft zu erregen vermögen, so nimmt dies doch das Bedenken nicht weg, dass auch, was in der Natur feindlich erscheint, als Macht angesehen und geehrt sein muss, und dass sich darum eher erwarten liesse, dass die ältesten Vorstellungen der Gottheit einen dualistischen Charakter hätten, als dass ursprünglich allein gute, gnädige Götter gewesen sein sollen. Wenn man Pfleiderer, nach einer lebendigen Schilderung, wie der Naturmensch beim Unwetter die himmelstürmenden Dämonen, Riesen und Titanen durch die guten himmlischen Mächte in die Flucht geschlagen und vertrieben sieht, nun sagen hört: so ist sein Heil unzertrennlich, wie jeder Tag aufs neue ihm zeigt, mit dem Dasein und Wirken der Götter verbunden, — so möchte man geneigt werden, zu fragen: ob in jener Zeit die Unwetter stets ohne Unheil anzurichten vorübergezogen seien? War die älteste Religion ganz auf der Erfahrung von Rettung, Erfüllung der Wünsche, und Lebensfreude begründet, dann werden wahrscheinlich jene Stammeltern unseres Geschlechts ebenso wie wir mehr in der Welt gefunden haben, was sie in ihrem Glauben erschüttern, als was sie darin bestärken konnte. Gewis, das leugnet auch Pfleiderer nicht. Im Capitel über den Engel- und Teufelglauben (S. 306 ff.) behauptet er, dass der Dualismus guter und böser höherer Mächte in den Religionen aller Naturvölker vorkommt, und dass, bei allem Unterschied, dem wir darin bei den verschiedenen Völkern begegnen, auch den bösen

---

[1]) Vergl. hiermit, was ich in der Abhandlung: Uit de nieuwere werken over wijsbegeerte van den godsdienst (aus den neueren Werken über Religionsphilosophie) mitteilte: Theol. Tijdschr. 1887, S. 21.

Mächten ein Cultus geweihet war, um die von ihnen drohende Gefahr abzuwenden. Aber wenn dem so ist, wie kann dann der Ursprung der Religion ausschliesslich aus dem Entstehen der Gefühle von Freude, Dankbarkeit, Gemeinschaft hergeleitet werden, die durch die woltätigen Naturereignisse erweckt worden sein sollen? Müsste die Religion, wenn sie ursprünglich nichts anderes ist als Reflex der Naturmächte in der Seele des Menschen, nicht auch sogleich einen zwiespaltigen Charakter gehabt haben, den der Hoffnung auf die guten, der Angst von den bösen Mächten? Und finden wir dies nicht in der Tat in den ältesten uns bekannten Religionen nahezu überall?

Aber ausser diesem bereits früher vorgebrachten Bedenken ist in der jetzt von Pfleiderer vertretenen Vorstellung etwas, das, wie es mir vorkommt, ein tieferes Nachdenken immer unbefriedigt lassen wird. Die Beschreibung ist so schön, dass ein gewöhnlicher Leser sich dadurch leicht hinreissen lässt, aber wenn man nach dem Genuss dieser schönen Form zu der Vorstellung selbst sich wendet, um sich deutlich zu machen, wie sich nun die Sache eigentlich zugetragen haben müsse, dann ergeben sich Schwierigkeiten, auf die man zuerst nicht geachtet hatte. Derjenige Mensch, der mit solch einem Gemisch von Achtung, Liebe und Vertrauen die weltbeherschende Macht all' ihre Güte und Herrlichkeit am Himmel und auf der milden Muttererde entfalten sieht, der sie sich selbst und sich ihr verwandt fühlt, und in dem das Verlangen erwacht, sich an sie anzuschliessen und mit ihr in Lebensgemeinschaft zu treten, — wer ist das? Ist das der Kind-Mensch, der noch in einem der ersten Stadien des Uebergangs vom tierischen in das menschliche Leben steht? Ist das Auge, das dies alles schon in den Naturereignissen zu sehen gelernt hat, das eben erschlossene Auge, das sich beim Aufnehmen der Bilder der endlosen Verschiedenheit des Besonderen noch zu üben hat, bevor es darin etwas Allgemeines entdecken kann? Wie sollen wir uns doch diesen Menschen denken, in welchem die Religion entsteht, mit solch einem die Gesammtheit der Dinge umfassenden Blick, mit solch einem gewaltigen Flug der Phantasie, mit solch einer Empfänglichkeit für die tiefsten und edelsten Gefühle? Hat die Menschheit und hat die Religion in der Menschheit damit begonnen? Würde man auch kein Bedenken tragen, um mit Pfleiderer als verborgene Triebkraft, als „Entelechie“ schon bei dem primitiven Menschen vorauszusetzen, was ihm zufolge später sich als Fleischwerdung der göttlichen Vernunft im menschlichen Herzen zeigen wird, man wird doch zugeben müssen, dass dasjenige, was in seiner Anlage verborgen lag, erst, und auch für sein Bewusstsein erst, offenbar werden konnte nach dem Verhältnis des bereits von ihm erworbenen Masses von Entwicklung seiner geistigen Vermögen. Und ist es denn nicht gerade so wahrscheinlich, dass er damit begonnen hat, sich in einem weit kleineren

Kreise erst umzusehen, und weit mehr kindlich zu träumen, und viel weniger hoch und tief zu fühlen? Wie lange noch, bevor er bei dem Götterstreit am Himmel seine lichten Wesen mit seinen Sympathien in ihrem Ringen mit den Mächten der Finsternis unterstützte, wird er beim Aufsteigen eines Unwetters ängstlich in eine Höhle gekrochen sein, in Gesellschaft des ihm noch so nahe verwandten unvernünftigen Tieres; und doch, wie kann auch auf dem niedrigen Standpunkt bereits allerlei in seiner menschlichen Seele sich ereignet haben, wofür das Tier nicht empfänglich war, und worin man einen ersten Anfang der Religion erkennen muss! Konnte er nicht in einer zufälligen Stimmung der Angst oder Freude durch etwas berührt sein, das, gerade weil es ihm in dieser Stimmung begegnete, für ihn eine besondere Bedeutung bekam, als ob es etwas für ihn wäre, das ausdrücklich für ihn sich da zeigte, das dem entspräche, was er gerade suchte, und das dadurch ein Gefühl von Achtung in ihm weckte, ein ähnliches Gefühl, wie er es möglicherweise auch unter dem Auge seines Vaters oder in der Gegenwart eines verehrten Stammhauptes empfunden hatte? Das: tolle lege! ist überall zu hören, wo nur zufällig ein Eindruck von aussen mit unserer Empfänglichkeit des Verstehens zusammenstimmt. Der Naturmensch kann das seine gehört haben in den unbedeutendsten Ereignissen, die aber für ihn eine solche Bedeutung empfingen, wie für keinen andern in jenem Augenblick, weil sie für ihn persönlich etwas zu bedeuten schienen. Nach Jahr und Tag wird er, was damals in seiner Seele erweckt ward, auf den weiteren Kreis übertragen, in dem sein Auge dann sich wird zurechtgefunden haben, und er wird mit Achtung, die nunmehr zum Vertrauen sich gesteigert hat, dem Streite folgen, den seine Götter auch in seinem Interesse gegen die Mächte der Finsternis führen, aber dann liegt die Geburtsstunde seiner Religion schon weit hinter ihm, so wie dann bereits aus seinen ersten kindlichen Naturträumen sich die Naturpoesie der Mythen entwickelt haben wird.

Diese Bedenken bleiben bei mir bestehen, auch nach der Aenderung, die Pfleiderer in der neuen Auflage mit seiner Erklärung hinsichtlich des Entstehens der Religion vorgenommen hat. Dem will ich aber sofort hinzufügen, dass diese Bedenken nicht die Hauptsache in seiner Erklärung betreffen. Die Hauptsache ist die psychologiche Grundlage, auf der er die Religion entstehen lässt. Das so eben Vorgeführte kann geändert werden, ohne dass sich darum die Hauptsache ändert. Ich meine damit, dass Pfleiderer die Religion jetzt ableitet aus einem Gefühl der Pietät als Zusammenfassung von Eindrücken der Achtung, des Vertrauens, der Liebe, des Verlangens nach Gemeinschaft, und des Gefühls der Verpflichtung. Der Name Pietät ist dafür mit Recht gebraucht, wenn man nur im Auge behält, dass damit nicht schon der erste Anfang bezeichnet werden kann, sondern dass der Gemütszustand, die

Eigenartigkeit des religiösen Bewusstseins, wozu die genannten Eindrücke führen müssen, mit nichts besser verglichen werden kann als mit dem, was wir im Verhältnis der Menschen zu einander Pietät nennen. Wenn zu den ersten Stufen, die zur Pietät führen, auch schon die Liebe gezählt wird, dann kann gewis auch dies Wort nicht in dem vollen Sinne genommen werden, dessen es fähig ist, sondern man muss es beschränken auf ein sich angezogen fühlen, das schon auf niedrigerem Standpunkt möglich ist. Immer aber behält man bei dieser Vorstellung Pfleiderer's übrig: dass die Religion entstanden sein muss, nicht allein aus primitiver Naturanschauung, auch nicht allein aus Notgefühl, am wenigsten aus Causalitätstrieb, sondern aus gewissen unter dem Eindruck der als beseelt gedachten Naturerscheinungen in dem Menschen geweckten Gemütseindrücken, die ihn erst mit Achtung erfüllten und dann sofort unter das Gefühl der Verpflichtung stellten. So beginnt denn auch bei ihm die Religion mit etwas Religiösem, d. h. mit etwas, worin man den Keim dessen erkennen kann, was bei späterer Entwicklung sich als das Eigentümliche der Religion ergibt. Aber dann ist es doch einigermassen befremdend, daneben zu hören, dass der Ursprung der Religion nicht in sittlichen Motiven gesucht werden dürfe. Denn wenn Achtung (Scheu), Liebe, Vertrauen, Gefühl der Verpflichtung, Pietät nicht sittliche Regungen heissen sollen, für welche Formen des Gemütslebens sollen wir dann den Namen der sittlichen aufsparen, oder wie müssen wir die Bedeutung dieses Namens einschränken, damit jene Regungen nicht mehr darunter fallen? [1]) Die früher von ihm geäusserte Furcht (erste Ausgabe 1878, S. 324), dass man, durch Zulassung sittlicher Motive beim Ursprung des Gottesglaubens, den Naturalisten eine erwünschte Gelegenheit biete, mit diesem zuviel das zuwenig ihrer Leugnung jedes geistigen Elements beim Werden jenes Glaubens zu rechtfertigen, braucht uns doch nicht abzuhalten, die Sache bei ihrem wahren Namen zu nennen, wenn wir nur Sorge tragen, dass wir dabei keinen Anlass zu Misverständnissen geben. Auch möchte ich nicht das religiöse Bewusstsein unmittelbar aus einem im Selbstbewusstsein sofort gegebenen sittlichen Bewusstsein ableiten. So macht es A. M. Fairbairn in seinen „Studies in the philosophy of religion and history“, wo er sagt: „We require a faculty generative of these primary religious acts and ideas, and we have it in conscience. Consciousness and conscience rose together. Mind conscious of self was also mind conscious of obligation. The „I am“ and the „I ought“ were twins, born at the same

[1]) Und doch sagt Pfleiderer selbst: „dass es von Anfang dieselben Vernunftgefühle der Pietät und sympathischen Verbundenheit waren, welche als geselliges Band die Quelle der Sitte und Sittlichkeit, als Verbindung mit der weltbeherschenden Macht oder Gottheit die Grundlage der Religion und des Cultus waren“. S. 577.

moment. But to be conscious of obligation was to be conscious of relation, and so in one and the same act mind was conscious of a self who owed obedience, and a Not-Self to whom the obedience was due. The idea of God was thus given in the very same act as the idea of self; neither could be said to precede the other. Mind could be mind as little without the consciousness of God as without the consciousness of self.“ (S. 43.) Diese generatio spontanea der Religion ist mir zu wunderbar. Sie verkennt das unleugbare Factum, dass das Bewusstsein des Uebersinnlichen allezeit unter den Eindrücken des Sinnlichen erweckt werden muss, dass der Mensch nicht allein seiner selbst bewusst sein muss, sondern auch einer Macht ihm gegenüber, zu der er in Beziehung steht, um zu einem religiösen Bewusstsein zu kommen. Schon dass in jedem Selbstbewusstsein in dem „I am“ sofort ein sittliches Bewusstsein „I ought“ gegeben sein soll, scheint mir bedenklich. Da erst kann sittliches Bewusstsein entstehen, wo in demjenigen, wovon der Mensch sich selbst zu unterscheiden gelernt hat, auch ein wollendes Wesen erkannt ist. Aber auch dann noch kann sehr gut sittliches Bewusstsein vorhanden sein, ohne dass es sich auch zu religiösem Bewusstsein erhoben hat. Der Naturmensch konnte zu anderen Menschen in eine Beziehung gekommen sein, die einen sittlichen Charakter trug, während er es noch nicht gelernt hatte, sich zu irgend einer übersinnlichen Macht in Beziehung zu setzen. Darum will ich wol mit Matthew Arnold Religion „morality kindled by emotion“ nennen, aber nur unter dem Vorbehalt, dass die Gemütserregung dabei immer als durch die Vorstellung einer übersinnlichen Macht hervorgebracht gedacht wird. Wo dies fehlt, kann nicht von religiösem Bewusstsein die Rede sein.

Wenn dies im Auge behalten wird, dann ist meines Bedünkens nicht die mindeste Schwierigkeit, anzuerkennen, dass die Regungen, aus denen das Entstehen des religiösen Glaubens erklärt werden muss, dieselbigen sind, in denen das Erwachen des sittlichen Bewusstseins sich darstellt, und dass die Religion da entsteht, wo bestimmte Eindrücke einer vorgestellten übersinnlichen Macht jenes erste sittliche Bewusstsein in Bewegung setzen. Das ist etwas anderes, als wenn jene Eindrücke auf die Phantasie oder das Nachdenken wirken. Im ersten Falle werden die Elemente der Mythologie gebildet, im zweiten entsteht eine primitive Kosmogonie. Aber weder aus Phantasie allein, noch aus Nachdenken allein, noch aus beiden zusammen entsteht Religion. Denn sowol den Gebilden der Phantasie wie denen des Nachdenkens fehlt, was gerade das besondere der Religion ausmacht: dass was der Mensch sich vorstellt, nicht nur etwas ist das er denkt oder glaubt, sondern etwas womit er in persönlicher Beziehung steht, hinsichtlich dessen er sich unter einer bestimmten Verpflichtung fühlt. Dies kommt erst, wo dieser

äussere Eindruck auf das bereits vorhandene Sittliche wirkt. Dann wird die übersinnliche Macht zum Gott des Menschen.

Hieraus folgt, dass der Ursprung der Religion niemals angesehen werden darf als ein weiteres Stadium, welches auf den Naturismus und Animismus gefolgt sei, oder welches als gleichartig ihnen zur Seite gesetzt werden könnte. Religion ist keine Frage der Weltanschauung wie jene beiden, sondern eine Frage der persönlichen Beziehung zu einer in der Welt vorausgesetzten Macht, die darum auch bei jedweder Weltanschauung, die eigentlich materialistische ausgenommen, vorkommen kann. Es ist kein Grund vorhanden, warum nicht schon bei dem naivsten Naturismus in einem empfänglichen Gemüt Religion entstanden sein sollte, während sie bei andern erst unter der Herschaft des Animismus oder einer entwickelteren Weltanschauung aufkommen konnte. War einmal in irgend einem Kreis die Vorstellung von einer höheren Macht als der Gottheit, d. i. als eines Gegenstandes der Verehrung hinsichtlich welches der Mensch gewisse Verpflichtungen zu erfüllen hatte, durchgedrungen, dann wurde dies für die, welche damit bekannt wurden, von selbst ein Anlass und Antrieb, um in ihr oder einer andern Macht auch ihren Gott zu suchen und zu verehren. Beispiel und Ueberlieferung kamen der Verbreitung der Religion zu Hülfe, aber Nachfolge oder Nachahmung bildeten doch keine wirkliche Religion, so lange die Cultushandlungen nicht wieder dadurch wahr geworden waren, dass der Mensch in dem Gegenstande der Verehrung *seinen* Gott gefunden hatte.

Wenn unsere Phantasie sich anstrengt, um von den Lippen der einfältigen Stammväter unseres Geschlechtes die erste Aeusserung religiösen Glaubens aufzufangen, dann vernehmen wir dasselbe, was noch jetzt für uns der höchste Ausdruck wahrhaftigeu Glaubens ist: *Du bist mein Gott!* Als bei ihnen die erste Ahnung dessen, was wir mit diesem Bekenntnis meinen, erwachte, werden sie es wol nicht mit diesen selben Worten ausgesprochen haben, und wird es wol auf etwas sich gerichtet haben, wovon wir uns kaum vorstellen können, dass jemals ein Mensch davon einen solch entscheidenden Eindruck empfangen haben könne. Aber es war ein Anfang gemacht, und in dem Masse als der Mensch sich verständig und sittlich weiter entwickelte, erhielt auch diese erste religiöse Idee mehr Inhalt und Klarheit. Zwang das Notgefühl zum Hülfe suchen bei einer höheren Macht: diese Macht, die zur Gottheit geworden war, musste die Helferin sein. Erweiterte sich der Blick auf die Natur, so dass nicht mehr allein das bloss Zufällige die Aufmerksamkeit erregte, sondern die grossen Naturereignisse in ihrer allgemeinen Geltung erkannt wurden: so änderte das Object der Verehrung sich nach Massgabe der menschlichen Fähigkeit, das Höhere von dem Niederen zu unterscheiden. Hatte die kindliche Phantasie die erste

naive Naturpoesie gedichtet: so bereicherte der Glaube sich mit jenen Mythen, welche die Gottheit den Menschen noch so viel näher zu bringen schienen. Aber wie sie sich auch unter dem Einfluss von allerlei äussern und innern Factoren ändern mochte, die Religion blieb doch, was sie von Anfang an gewesen war, der Glaube an eine persönliche Beziehung zu irgend einer bestimmten, Achtung gebietenden übersinnlichen Macht, mit der damit unzertrennlich verbundenen Idee der Verpflichtung gegenüber dieser Macht. Nach und nach wurde dieser Glaube reiner, wurde diese Verpflichtung edler aufgefasst, und mischte sich in beide ein die Furcht bemeisterndes Gefühl des Vertrauens. Aber die Art blieb dieselbe. Ergiebt sich später das Sittliche als die grosse Triebkraft, die die Religion zu höherer Entwicklung bringt, so ist es nicht eine fremde Macht, die in den religiösen Process eingreift, es ist das Princip selbst, das von Anfang an den Menschen zur Religion getrieben hat, das unter all' den unsinnigen Vorstellungen des Animismus allezeit etwas davon zum Object religiöser Empfindung gemacht hat, das sich durch alles das verstärkte, was die Anlage des Menschen mehr erwachen liess, und so den religiösen Vorstellungen und Gebräuchen allezeit mehr einen sittlichen Charakter gab, und das endlich als die Seele der Religion, als das Merkmal aller wahren Religion sich zeigt. Was mit diesem Princip nicht in Beziehung gekommen ist, das mag im Leben der Naturvölker einen wichtigen Platz einnehmen und darum für die Culturgeschichte besondern Wert haben, aber es ist nicht Religion, und muss deswegen in der Religionsgeschichte als das nebensächliche, nicht als die Hauptsache dargestellt werden. So allein kann man die Forderung erfüllen, dass als Anfang der Religion allein dasjenige anerkannt werde, was bei weiterer Entwicklung Religion im volleren Sinne des Wortes hat werden können.

Zweites Hauptstück.

Die Entwicklung der Religion und des religiösen Glaubens.

Bei diesem Gegenstande haben wir noch mehr als sonst nötig, den Weg, welchen wir bei unserer Untersuchung einschlagen müssen, genau zu bestimmen. Es ist eigentlich ein historischer Gegenstand. So wurde er selbständig behandelt von E. v. Hartmann in seinem Buch: „Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung“ (Berlin 1882). Mit findigem architektonischen Talent ordnet er die Religionen in zwei Hauptgruppen, naturalistische und supernaturalistische, die er wieder in Unterabteilungen verschiedener Typen teilt, in deren Aufeinanderfolge die Entwicklungsgeschichte der Religion gezeichnet wird. Dabei verbirgt sich die Religionsphilosophie hinter der Geschichte. Anders ist es bei Pfleiderer, der, wie schon der Titel seines Werkes andeutet, Geschichte und Philosophie der Religion zusammenfasst und die Geschichte zur Grundlage der philosophischen Betrachtung macht. Die erste Abteilung des zweiten Teils hat zur Ueberschrift: „Die Entwicklung des religiösen Bewusstseins,“ und dort werden als Haupttypen die religiösen Vorstellungen der Indogermanen, der Semiten und des Christentums in ihrer historischen Entwicklung beschrieben. Darauf folgt als zweite Abteilung: „Der Inhalt des religiösen Bewusstseins.“ Dieser Inhalt wird zum Gegenstand philosophischer Speculation gemacht, aber stets so, dass zuerst eine historische Uebersicht zeigt, wie das religiöse Bewusstsein zu seiner gegenwärtigen Höhe der Entwicklung gekommen ist.

In der Einleitung habe ich bereits gesagt, dass diese Verbindung von Geschichte und Philosophie der Religion nicht in meiner Absicht liegt. Die dafür angeführten Gründe brauche ich hier nicht zu wieder-

holen. Allein es erheischt eine Erklärung, warum ich denn doch diesen historischen Gegenstand hier in Behandlung nehme.

Man würde zur Not aus einem vorangestellten Begriff der Religion ableiten können, wie sich unter bestimmten Bedingungen entwickeln konnte was in dem Begriff eingeschlossen liegt, aber solch eine rein aprioristische Speculation würde uns doch sehr wenig Interesse einflössen. Wir suchen nicht nach dem Wesen einer eingebildeten, sondern nach dem der wirklichen Religion. Und wie wir bei der Frage nach dem Ursprung der Religion die Antwort nicht in abstrakten Begriffen gesucht haben, sondern in der Realität des Seelenlebens, aus dem die Religion entsprungen ist, so wollen wir auch die Entwicklung der Religion und des religiösen Glaubens aus dem kennen lernen, was die Geschichte der Religion uns darüber lehren kann.

Dieser historische Gegenstand ist gleichwol einer doppelten Behandlung fähig, die man als die historische und die philosophische unterscheiden kann. Die erstere sucht die Tatsachen auf, und verbindet sie zu einem Gemälde der geschichtlichen Entwicklung, welche die Religion in den verschiedenen Religionen durchlaufen hat. Dass man auch dazu philosophischen Sinn nötig hat, ist eine Wahrheit, die gewis nicht genug eingeschärft werden kann, die uns aber hier nicht zu beschäftigen braucht. Die andere nimmt den Ertrag der geschichtlichen Untersuchung, und trachtet darin das was man die verborgenen Triebfedern nennen könnte aufzuspüren. Sie will nämlich die historischen Erscheinungen in ihrem gegenseitigen Zusammenhange begreifen, in der Notwendigkeit mit der sie aus ihrer Ursache sich entwickelt haben, in ihrer Gebundenheit an bestimmte Gesetze, die ihr Werden und Wachsen beherschten, endlich in der Einheit des menschlichen Geistes, der sich in allen ihren Verschiedenheiten specialisirt. Bei dieser Behandlung ist die Kenntnis der Geschichte nicht der Zweck, sondern das Mittel: um zu entdecken, warum der geschichtliche Verlauf so gewesen sein muss wie er gewesen ist, um von den Erscheinungen zu dem in ihnen sich offenbarenden Wesen durchzudringen, um den Entwicklungsgang aus dem Entwicklungsgesetz zu begreifen, um in der Geschichte der Religionen die Geschichte der Religion lesen zu lernen.

Das ist unsere Aufgabe. Oder ich will lieber sagen, das ist unser Ziel, nach dem zu streben, soweit unsere Kräfte reichen, wir jetzt als unsere Aufgabe anzusehen haben. Nach einander will ich mich beschäftigen mit den Factoren, den Gesetzen und den Formen der Entwicklung von Religion und religiösem Glauben.

I. Factoren der Entwicklung von Religion und religiösem Glauben.

Wenn unsere Erklärung des Ursprungs der Religion richtig gewesen ist, so besitzen wir darin eine zuverlässige Hinweisung, worauf wir zu achten haben, um die Factoren der Entwicklung zu finden. Sie müssen sein:

a. Ausbreitung der Naturerkenntnis.
b. Fortschreitende sittliche Entwicklung.

a. Ausbreitung der Naturerkenntnis. Wir fanden, dass beim Ursprung der Religion zweierlei zu unterscheiden ist: die Anerkennung einer übersinnlichen Macht, und die Verehrung dieser Macht als Gottheit.

Wir haben es jetzt mit dem ersteren zu tun.

Um zur Religion kommen zu können, muss der Mensch ein Object haben, das er zu seinem Gott machen kann. Dies Object wird ihm durch seine Weltanschauung gegeben. Auf dem Standpuukt des Naturismus oder Animismus beginnt er damit, ein oder das andere Object, das er für etwas ansieht welches von sich selbst aus eine Macht ausüben kann, oder einen in irgendwelchem Object von ihm vorausgesetzten Geist, als Macht und zwar als übersinnliche Macht aufzufassen, das heisst für ihn: als eine Macht anderer Art denn die, welche die Menschen besitzen.

Hätte man ihn überzeugen können, dass er darin irre, dass solch ein Gegenstand nichts tun könne, oder dass der eingebildete Geist nicht darin vorhanden sei, dann würde er das Object nicht mehr als Gottheit verehrt haben. Es geschieht dies auch unvermeidlich, sobald bessere Naturerkenntnis die naturistische oder animistische Anschauung zerstört. Die Religionen der culturlosen Völker gehen unter, wo die Cultur vordringt. Sie verlieren ihr Object und daran sterben sie. Aber dieses Sterben ist zugleich Erneuerung, weil die alte Vorstellung nur einer bessern weicht, und diese dann der Verehrung ein neues, würdigeres Object bietet. Dasselbe wiederholt sich jedesmal, sobald eine bessere Naturanschauung durchdringt. Sie findet im Beginn Widerstand, gerade weil sie den herschenden religiösen Glauben bedroht, aber wenn sie allmählich im allgemeinen Bewusstsein sich eingebürgert hat, dann zwingt sie auch den Glauben zu der Erneuerung, die allezeit für die alten Götter verhängnisvoll wird.

Das ist an sich selbst so deutlich, und die Beweise dafür liegen in der Geschichte der Religionen überall so auf der Hand, dass es überflüssig sein dürfte, sich darüber weiter zu verbreiten. Der religiöse

Glaube wird jederzeit durch die Naturwissenschaft zur Selbstkritik und Selbsterneuerung gezwungen. Wenn die Regelmässigkeit des Naturlaufs den ersten Begriff des Naturgesetzes erwachen lässt, schwindet die ursprüngliche naive Naturverehrung dahin. Als das Kopernikanische System den Himmel über und die Hölle unter der Erde zerstörte, so war es auch um dasjenige in der kirchlichen Theologie geschehen, was auf der Voraussetzung von der centralen Stellung der Erde im Weltall beruhte. Als Newton seine Berechnung der Bewegungsgesetze vollendete, war der Untergang des Wunderglaubens entschieden. Wol scheint es als ob der religiöse Glaube sich wenig um die Entdeckungen der Naturwissenschaft bekümmere, da doch die alten Glaubensvorstellungen ungeschwächt fortbestehen bleiben, und zwar Jahrhunderte lang, nachdem sie principiell durch die Wissenschaft verurteilt sind. Aber was beweist dies anders, als dass es entmutigend lange dauern kann, bevor die zuverlässigsten Ergebnisse der Wissenschaft tief genug in das allgemeine Bewusstsein eingedrungen sind, um was mit ihnen streitet fortfallen zu lassen. Doch bleibt es wahr, dass niemand als Gott verehren kann, was er nicht als Macht anerkennen kann, und dass deswegen, sobald ihm die Augen darüber aufgehen, dass etwas, was er für Wirklichkeit und darum auch für Macht angesehen hatte, keine Wirklichkeit ist und darum auch keine Macht sein kann, sein religiöser Glaube sich gemäss dieser Gewissheit ändern muss.

Man würde jedoch einwenden können, ob hierin nicht enthalten liege, dass solcher Weise die Entscheidung über das Recht des religiösen Glaubens der Naturwissenschaft überlassen werde! Wenn die Weltanschauung sich jedesmal nach ihr richten muss, und es von der Weltanschauung abhängt, ob irgend eine Macht in der Natur anerkannt wird, die zum Gegenstand religiöser Verehrung gemacht werden kann, dann ist es ja doch deutlich, dass der religiöse Glaube abwarten muss, was die Naturwissenschaft über den Weltzusammenhang zu sagen hat, um zu wissen, ob er irgend ein, und sodann welches Object der Verehrung er werde finden können?

Dass dies Bedenken nicht aus der Luft gegriffen ist, ergiebt sich aus der Tatsache, dass viele die Sache des religiösen Glaubens für verloren halten, seit es der Wissenschaft geglückt ist, die Natur in ihrem inneren Zusammenhange zu erklären, ohne Gebrauch von der Voraussetzung eines Weltschöpfers und Weltregierers zu machen.

Ihre Beweisführung lässt sich folgendermassen zusammenfassen. Die Religion ist auf der Grundlage einer Weltanschauung entstanden, die in allen Naturerscheinungen persönliche, frei wirkende Mächte erkannte. Es war in der Tat ein Fortschritt, als diese Mächte allmählich grösser, erhabener aufgefasst wurden, auch als sie mehr menschenartig gedacht wurden, noch mehr als sie zuletzt zur Einheit gebracht wurden,

und so der alte Monotheismus entstand. Denn immer blieb dabei die Vorstellung einer persönlichen kosmischen Macht gewahrt, das unentbehrliche Object für den religiösen Glauben, und jemehr nun diese Vorstellung von dem phantastisch-willkürlichen gesäubert wurde, das ihr aus der Zeit der grossen Unwissenheit noch anklebte, um so viel besser konnte sie den auch stets mehr geläuterten religiösen Bedürfnissen genügen. So kann man mit Recht sprechen von der Entwicklung der Religion und des religiösen Glaubens unter dem Einfluss einer bessern Naturerkenntnis für den ganzen Zeitraum, in welchem die Naturerkenntnis die Voraussetzung einer schaffenden und regierenden Macht festhielt und durch ihre Resultate zu bestätigen schien. Aber seitdem die Naturwissenschaft zu der Entdeckung gekommen ist, dass sie diese Voraussetzung nicht allein nicht bestätigen könne, sondern dass sie dieselbe auch nicht nötig habe; seitdem der Begriff des Naturgesetzes in seinem wahren Sinne erkannt ist, nicht mehr als eine von aussen vorgeschriebene Regel, sondern als eine in dem Wesen der Dinge selbst begründete Bestimmung alles Seins und Wirkens; seitdem die Mechanik vom Bau und der Bewegung unseres Sonnensystems genügende Rechenschaft zu geben weiss; seitdem die Erhaltung der Energie in der endlosen Umwandlung der Kräfte in allen Teilen des Naturlebens nachgewiesen ist; seitdem endlich das letzte Bollwerk des Supernaturalismus, die Ursprünglichkeit der Arten, durch das Zauberwort des Darwinismus gefallen ist: seit der Zeit kann von Entwicklung des religiösen Glaubens unter dem Einfluss der Naturwissenschaft keine Rede mehr sein. Im Gegenteil, die unzerreissbare Verbindung mit der gesammten Weltanschauung muss jetzt für den religiösen Glauben verhängnisvoll werden. Wenn in der Natur, so wie wir sie jetzt kennen, keine Macht mehr zu finden ist, die zum Gott gemacht werden kann, dann muss die Naturwissenschaft aus denselben Gründen, aus welchen sie früher die Entwicklung des Glaubens befördern konnte, nunmehr ihm die Herzader zerschneiden. Könnte der Glaube sich von ihr losmachen, so könnte er sich vielleicht behaupten, aber was ist Religion ohne Gott?

So urteilt u. A. D. F. Strauss in seinem bekannten Werke: „der alte und der neue Glaube“. Der Darwinismus hat ihm zufolge der Religion im alten ächten Sinne des Worts den Todesstoss gegeben. Und der Beifall, den das Werk gefunden hat, beweist sicher nicht, dass dadurch die Sache entschieden sei, wol aber ganz gewis, dass er der Dolmetsch dessen gewesen ist, was seit langem in vieler Herzen sich regte. Man braucht sich auch nur in den gebildeten Kreisen unserer Zeit zu bewegen, vor allem in denjenigen, wo die neuere Naturwissenschaft Interesse findet, um immer wieder die Frage zu vernehmen, die schon den Psalmdichter in Verlegenheit brachte: wo ist nun euer Gott?

Die, welche ihre Uebereinstimmung mit Strauss bezeugten, hätten sich auch auf einen merkwürdigen Versuch verschiedener Theologen, besonders in Niederland, berufen können, der darauf ausging, den religiösen Glauben aus der auch in ihren Augen verhängnisvollen Beziehung zu der Weltanschauung zu befreien. Wurde es auch nicht immer gleich offen ausgesprochen, ja wurde zuweilen der Schein angenommen, als ob man sich durch nichts anderes als durch die eigenen Forderungen des Glaubens leiten liesse, doch hing jene Bestrebung auch mit der Idee zusammen, dass, seit dem Fall des Supernaturalismus, das Suchen einer kosmischen Macht als eines Stützpunktes des religiösen Glaubens die Religion von einer Wissenschaft abhängig mache, deren Resultate je länger je mehr das sich selbst Genügen eines in sich abgeschlossenen Naturprocesses zu lehren schienen. So wurde behauptet, dass die Götter allezeit mehr aus Naturmächten zu sittlichen Mächten geworden seien, mit andern Worten, dass die Religion sich in ihrem geschichtlichen Verlauf stets mehr und mehr von der Weltanschauung losgemacht habe. Ursprünglich war sicher der Götterdienst Naturverehrung gewesen, und auch in seinen spätern poly-, heno- und monotheistischen Formen war immer das Object der Verehrung kosmische Macht geblieben. Aber unter der Hand und in stets zunehmendem Masse hatte sich in den historischen Religionen der Schwerpunkt aus dem Macht-Sein der Gottheit in das Macht-Sein des Glaubens verlegt, und war die alles entscheidende Frage geworden, nicht mehr: welchen Gott, sondern: welche Gottesfurcht man haben müsse. Hatte diese sittliche Vergeistigung der Religion schon Platz gegriffen, während noch an der alten Vorstellung von der Gottheit als kosmischer Macht festgehalten wurde, und hatte sie schon damals zu einer mehr ethischen Auffassung vom Wesen der Gottheit und von der Beziehung zwischen Gott und Welt geleitet; jetzt, da die Wissenschaft jene Vorstellung einer kosmischen Macht als Gegenstand der Verehrung völlig zu untergraben drohte, musste diese Entwicklungslinie der Religion bis zu dem Punkte, auf welchen sie stets gerichtet gewesen war weitergeführt werden. Religion und Weltanschauung mussten völlig von einander geschieden werden. Es musste anerkannt werden, dass für einen Gott in Natur und Geschichte kein Platz zu finden sei. Dort herschten unwandelbare Gesetze, hinsichtlich deren für den Menschen die Frage nur die sein kann, ob er sie zu begreifen imstande ist, um sie dadurch seinen Zwecken dienstbar zu machen. Das ist der Beruf der Wissenschaft, und die Religion bleibt dabei ganz draussen. Für die Religion bleibt nur übrig: die Bestimmung der Lebensrichtung, das Gemütsleben mit seinen Eindrücken und Aeusserungen, und vor allem die Richtung des Willens auf das, was als Pflicht oder als Ideal erkannt ist. So geht auf der einen Seite die Welt ihren Gang als blosser Naturprocess, und auf der anderen bewegt sich in ihr der Mensch

als sittliches Subject, strebend nach sittlicher Selbstverwirklichung, und darin seine Religion offenbarend. Einige fanden in diesem Streben selber wieder die Offenbarung von etwas Objectivem, das als sittliche Ordnung bezeichnet werden konnte; wobei aber nicht recht deutlich ward, was dafür in einer im übrigen gänzlich positivistischen Weltanschauung als Substrat dienen sollte. Andere gaben auch dies letzte Ueberbleibsel von etwas Objectivem in der Religion preis, und beschränkten sich für das, was sie weiter Religion nannten, auf das Constatiren und Würdigen der subjectiven Strebungen, die dem Leben eine sittliche Richtung geben. Was darüber hinaus ging wurde nur als Symbolik zugelassen, und als solche auch für die Bedürfnisse des Cultus gebraucht. Aber war diese Verschiedenheit an sich selbst nicht ohne Bedeutung, schien sie selbst mehr und mehr einen principiellen Gegensatz zu enthalten, für das Verhältnis zwischen Religion und Weltanschauung machte sie doch keinen Unterschied. Denn bei beiden Auffassungen stand immer im Vordergrunde: dass die Religion ausschliesslich auf das Gebiet des Sittlichen beschränkt bleiben müsse; und von beiden wurde gleich bestimmt die Vorstellung einer kosmischen Macht verworfen, die durch die Beziehung, worin der Mensch sich zu ihr stellt, für ihn zur Gottheit werden könnte. [1])

So wird der Behauptung, dass einer der Factoren für die Entwicklung des religiösen Glaubens in dem Fortschritt der Naturwissenschaft zu finden sei, wofern diese ins allgemeine Bewusstsein aufgenommen sei, widersprochen, auf der einen Seite durch die, welche behaupten, dass Glaube und Weltanschauung von einander nicht zu scheiden seien, aber dass gerade deswegen auf die Dauer der Glaube in der des Glaubens ebensowenig bedürfenden wie ihn zulassenden Wissenschaft untergehen müsse; auf der andern Seite durch die, welche

[1]) Für die Litteratur zu vergleichen: E. C. Jungius, Natuur en godsdienst, in Nieuw en Oud 1879, und Godsdienst en zedelijkheid, ebds. 1870. — Dr. I. Hooykaas, God in de geschiedenis, ebds. 1870, beurteilt von Dr. Ph. R. Hugenholtz in de Gids 1870. III. — Dr. P. Steen, Godsdienst zonder dogma, in Nieuw en Oud 1870. — Dr. L. H. Slotemaker, de ethische richting der modernen, in Theol. Tijdschr. 1870. — Das Evangelium der armen Seele. Mit einem Vorwort von Hermann Lotze. Leipzig 1871. — Matthew Arnold, Literature and Dogma. Ausg. 1. 1873. Beurteilt von Dr. L. W. E. Rauwenhoff in Theol. Tijdschr. 1873. — Dr. Ph. R. Hugenholtz, die Serie von Beiträgen unter dem Titel: het wezen en het recht van den godsdienst, in Theol. Tijdschr. 1874—76. — Dr. A. G. van Hamel, godsdienst zonder metaphysica, Theol. Tijdschr. 1874. Beurteilt von Dr. A. Kuenen, de godsdienst, de wetenschap en het leven, ebds. 1874, beantwortet durch van Hamel, Toelichting en anticritiek, ebds. 1875. — Dr. A. Kuenen, de natuur en de zedelijke wereldorde, in De Tijdspiegel 1875. — I. Hooykaas Herderschee, Schakeersels van modernen, in Theol. Tijdschr. 1875. — Dr. I. Hooykaas, ter beschrijving van de ethische richting, ebds. 1875. — Dr. A. Bruining, de ethische richting en de godsdienst, beurteilt von Dr. L. W. E. Rauwenhoff, beantwortet von Dr. Bruining, alles ebds. 1877.

für den Glauben keine Gefahr fürchten, wenn er nur von aller Beziehung zur Wissenschaft gelöst werde, bei denen dann aber auch niemals von einem entwickelnden Einfluss der Wissenschaft auf den Glauben die Rede sein kann.

Es ist in diesen Bedenken vieles, worauf hier noch nicht vollständig geantwortet werden kann, worauf aber die Antwort später folgen wird, sowie die Gegenstände, die damit zusammenhängen, zur Behandlung kommen.

Hier muss ich mich mit der Aufzeigung der Richtung begnügen, in welcher, wie es mir vorkommt, eine genügende Antwort zu finden sein wird.

Zu allererst muss das beziehungsweise Recht beider Behauptungen anerkannt werden. Sie sind in ihrem Rechte gegenüber der sehr allgemein herschenden Denkweise, dass der Gläubige seinen Gott von der Weltwissenschaft empfangen müsse, und dass er darum, ebensosehr wie er die Vergewisserung über das Dasein seines Gottes von ihr erwartet, auch die Möglichkeit anerkennen müsse, dass sie ihm würde verbieten können, an einen Gott zu glauben. Dem gegenüber kann mit dem vollsten Recht behauptet werden: die Wissenschaft weiss nichts von einem Gott; sie kommt nicht weiter als zu Gesetzen von wahrgenommenen Erscheinungen; und auch wenn sie es wagt, von der eigentlichen wissenschaftlichen Untersuchung in philosophische Speculation überzugehen, und so eine Weltanschauung aufzubauen, die Rechenschaft von dem in den Erscheinungen sich offenbarenden Wesen der Dinge zu geben trachtet, auch dann noch kann sie nie dem Kreise des Endlichen entkommen, und niemals an etwas, das als das Unendliche davon unterschieden werden könnte hinanreichen. Das aber müsste sie vermögen, um dem Gläubigen einen Gott zu geben, und das vermag sie nicht. An diesem Punkte weicht die gegenwärtige Wissenschaft sehr bestimmt von der älteren ab. Meinte diese, dass für sie der Weg vom Endlichen zum Unendlichen offen stände, die neuere Wissenschaft hat solche Einbildung gänzlich preisgegeben. Sie hat ihre Grenzen erkannt, durch eine richtige Bestimmung darüber, wieweit ihre Hülfsmittel reichen, und diese Selbstbeschränkung auf das für sie Erreichbare ist ihr ein Mittel geworden, um eine Festigkeit der Resultate zu erzielen, wie sie solche früher niemals besessen hatte.

Diese Wahrheit muss deshalb anerkannt werden in dem Satze: „Die Götter werden stets mehr aus Naturmächten zu sittlichen Mächten“ — dass, jemehr die Wissenschaft sich ihrer Grenzen und ihrer Aufgabe bewusst geworden ist, der Glaube stets umsoweniger von ihr die Vorstellung einer Macht, die er zum Gegenstand der Verehrung machen könnte, hat borgen können. Deswegen, wenn er die Anerkennung solch einer Macht nötig hat, muss er sie anderwärts als bei der Naturwissenschaft suchen, und es bleibt dafür allein das Gebiet des Sittlichen übrig.

Liegt dann aber die Schlussfolgerung nicht auf der Hand, dass man, mit den sogenannten „ethischen Modernen", das Band zwischen religiösem Glauben und Weltanschauung gänzlich lösen, und das Wesen der Religion ausschliesslich in sittliche Lebensrichtung setzen müsse? Das ist gerade eine von den Fragen, von welchen ich sagte, dass sie hier noch nicht völlig beantwortet werden können. Ich will zwar sofort aussprechen, dass meine Antwort verneinend sein wird; dass nach meiner Meinung der Glaube genau mit einer bestimmten Weltanschauung zusammenhängt. Aber auf welchen Grund hin ich das behaupte, kann erst später sich zeigen. Hier will ich nur bemerken, dass, wenn wir zu jener Schlussfolgerung gezwungen wären, wir auch besser daran tun würden, für das, was wir übrig behielten, den Namen der Religion nicht mehr zu gebrauchen. Das gilt ganz bestimmt von jener ethisch-modernen Denkweise, die alles was in der Religion objectiv ist preisgibt, und, wenn sie von Religion spricht, allein subjectives Streben in sittlicher Richtung meint. Weniger gilt es von denen, die in dem Streben selbst etwas Objectives, nämlich die Wirkung einer sittlichen Ordnung anerkennen. Denn wird dies auch von ihnen ausser aller Beziehung zu der Naturordnung gedacht, so ist's doch nicht anders möglich, sie müssen, wenn sie jenes Objective im Ernst annehmen, dadurch allezeit mehr getrieben werden, auch ihre Weltanschauung so zu ändern, dass darin für jene sittliche Ordnung Platz wird. Fehlt jedoch jenes objective Element gänzlich in der Auffassung von der Religion, so ist, ich wiederhole es, auch nicht mehr vorhanden, was zu allen Zeiten als ein unentbehrlicher Bestandteil der Religion gegolten hat, und bei dessen Fortfall es bedenklich wird, überhaupt noch von Religion zu sprechen. An dieser Schwierigkeit ist auch das Streben der ethisch-Modernen gescheitert. Man hat anerkannt, dass ihre Absicht, der sittlichen Lebensrichtung den höchsten Wert zuzuerkennen, Achtung verdiente, und ein heilsames Correctiv gegen die die Religion stets bedrohende Gefahr des Dogmatismus sein konnte. Aber man hat auch ganz entschieden geantwortet: wir können nicht mit euch gehen, ohne die Religion preis zu geben. Religion ist nun einmal etwas anderes als bloss sittlicher Idealismus, und was sie anders und mehr ist als dieser, kann nicht aufgeopfert werden, ohne dass dadurch die Linie der Continuität abgebrochen wird.

Für unsern Zweck ist es nicht notwendig, tiefer in die über diesen Gegenstand geführte Discussion uns einzulassen. Wir werden später Gelegenheit finden, uns noch geflissentlicher mit der Verbindung zwischen Glauben und Weltanschauung zu beschäftigen. Die Veranlassung, die uns jetzt dazu führte, war die Frage, ob, wofern (wie man behauptet) die bessere Naturerkenntnis nicht oder jetzt nicht mehr als ein Factor der Entwicklung des religiösen Glaubens angesehen werden kann, ja wofern

vielmehr auf die Dauer jede Beziehung zur Naturwissenschaft für den religiösen Glauben verhängnisvoll zu werden droht, — ob dann die von einigen Theologen in neuerer Zeit angepriesene vollständige Scheidung von Glauben und Weltwissenschaft einen Ausweg biete, auf dem der Glaube jener Gefahr entgehen und sich weiter unbehindert, durch eigene Lebenskraft fortentwickeln könne.

Wir haben gesehen, war es auch unter dem Vorbehalt und der Verpflichtnng zu einer späteren erschöpfenderen Erörterung, dass dieser Ausweg dem Glauben nicht offen steht, weil er denselben nicht einschlagen kann, ohne zuvor preis zu geben, was ihn, im Unterschiede von bloss sittlicher Lebensauffassung, zu religiösem Glauben macht.

So bleibt denn die Schwierigkeit bestehen, dass bessere Naturerkenntnis keinen entwickelnden, sondern viel eher einen tötlichen Einfluss auf den Glauben haben soll.

Diese Schwierigkeit hat, wie schon bemerkt ist, keine Beziehung auf die Zeit, in welcher die Naturwissenschaft, während sie langsamer Hand mehr Licht über die Natur und ihre Gesetze zu verbreiten begann, doch noch immer selbst an der Vorstellung von einer Schöpfung und Instandhaltung der Welt durch ein höchstes Wesen festhielt. Aber seitdem diese Voraussetzung nicht mehr da ist, schliesst sich die Welt so zu sagen je länger desto mehr vor der Forderung des Glaubens zu, und kann die Wissenschaft jetzt nicht mehr zu den Factoren gerechnet werden, die die Entwicklung des Glaubens befördern.

Was ist dagegen zu sagen?

Man würde auf die grossen Dienste hinweisen können, welche die Wissenschaft, gerade nachdem sie begonnen hat, keine andere Erklärung als die aus Naturgesetzen zuzulassen, dem Glauben durch die Wegräumung von Wahnbegriffen erzeigte, die eine gesunde Entwicklung des Glaubens verhinderten. Man denke z. B. an den Teufelsglauben mit seinem Anhang von Zauberei und Hexerei, der üppig blühte, so lange in der Weltanschauung Platz blieb für die Voraussetzung übersinnlicher Mächte, die auf Natur und Menschenwelt einen Einfluss üben konnten, der aber fortfallen musste, wo die Ueberzeugung durchdrang, dass Naturerscheinungen allein aus Naturgesetzen zu erklären sind. Was hat die wahre Religion unter diesem Aberglauben gelitten, und wann würde sie davon erlöst sein, wenn nicht jene dämonischen Mächte im Lichte der Wissenschaft sich als Hirngespinste erwiesen hätten!

Nicht anders ist es mit dem Wunderglauben. Möge das Wunder „des Glaubens liebstes Kind“ sein, es hat, wie das öfters mit verhätschelten Kindern so geht, die Liebe, deren Gegenstand es war, in unsittliche Schwachheit entarten lassen. Es leidet keinen Zweifel, dass der Wunderglaube dem echt religiösen Glauben allezeit Schaden getan hat. Für die Würdigung sittlich-religiöser Grösse war er stets ein

Hindernis, weil er stets das Aeussere auf Kosten des Inneren erhob. Nicht was jemand ist, sondern was mit ihm geschieht, macht er zur Hauptsache. Um an den grossen Dulder von Golgatha zu glauben, verlangt er seine Auferstehung aus dem Grabe Ein Glück ist's, wenn dann die Wissenschaft den Wunderglauben unmöglich macht, sodass die sittliche Würdigung nicht länger durch die sinnliche unterdrückt wird! Ebenso, wenn der religiöse Mensch in seiner Vorstellung von dem was die Gottheit für ihn sein kann, auf das was er Gottes Wundermacht nennt rechnen zu dürfen meint, wird stets seine Frömmigkeit unter der Einbildung leiden, dass zu seinen Gunsten der gewöhnliche Naturlauf abgeändert werden könne. Denn, wie wenig man sich auch dessen bewusst sein möge, es mengt sich unvermeidlich ein Selbstgefühl hinein, das der Unterwerfung unter den höheren Willen Abbruch tut, obwol dieser doch gewis die erste Forderung jeder wahren Religion ist. Lass zwei Menschen von gleicher religiöser Entwicklung eine schwere Prüfung durchleben, den einen mit dem Gedanken, dass, wenn es Gott beliebt, auch wunderbare Rettung nicht unmöglich sei, den anderen mit der festen Ueberzeugung, dass er ganz und gar der Notwendigkeit der Naturwirkung unterworfen sei, dann mag möglicherweise dem ersteren das Bestehen dieser Prüfung leichter werden, aber kann es wol zweifelhaft sein, für welchen von beiden sie am heilsamsten sein wird? Während der erstere dem Ernste des inneren Kampfes immer wieder durch die stille Hoffnung auf wunderbare Rettung zu entkommen sucht, wird der zweite diesen Kampf in all seinem ergreifenden Ernst aufnehmen, und dem gegenüber seine Kraft allein in erhöhter Spannung der sittlichen Energie suchen, um tragen zu können, was kommen möge, und es so zu gebrauchen, dass es ihm zum besten dient. Nein wahrlich, der Wunderglaube befördert die Entwicklung des echten religiösen Glaubens nicht, und die Wissenschaft, die ihn uns nahm, hat der Gesundheit unserer Religion einen Dienst erwiesen.

Aber doch nur immer, wird man vielleicht einwerfen, unter dem Vorbehalt, dass sie nicht zugleich die ganze Religion untergräbt. Und das ist gerade die Schwierigkeit. Bei dem letzten Beispiel war die Voraussetzung die, dass, fiel auch der Wunderglaube weg, doch im Lauf der Geschehnisse Gottes Wille erkannt werde. Denkt man das daraus weg, dann bleibt zwar übrig, dass durch den Kampf des Lebens der sittliche Gehalt unseres Charakters erhöht werden kann, aber wo bleibt der religiöse Glaube? Ist er noch da, wenn es keinen Glauben an einen Gott mehr geben kann? Und wie dann, wenn die Naturwissenschaft nichts übrig lässt, was von dem religiösen Menschen zu seinem Gott gemacht werden kann?

Wieder muss meine Antwort sich hier auf eine Andeutung beschränken, deren gutes Recht erst durch spätere Beweisführung be-

stätigt werden kann. Die Frage ist hier: ob, wenn die Naturwissenschaft uns die Gesamtheit der Dinge ansehen lehrt als ein sich selbst genügendes Ganzes von Wirkungen nach immanenten Gesetzen, worin Alles durch Causal-Zusammenhang bestimmt wird, und worin nirgends Platz für die Einwirkung einer draussen gedachten Macht ist, — ob dann nicht das Substrat fehlt, welches, gemäss der vorhergehenden Zergliederung des religiösen Glaubens, für den Glauben unentbehrlich ist. Kurz und gut: der Glaube kann nicht ohne Object, und dies Object muss sein: übersinnliche Macht. Lässt die Naturwissenschaft keinen Platz für solch eine Macht übrig, dann verliert der Glaube sein Object und stirbt daran von selbst ab.

Dieser Schlussfolge ist nicht zu entkommen, wofern feststeht, dass nichts anderes da sein kann, als dasjenige, dessen Dasein die Naturwissenschaft nachweisen kann. Ich meine nicht, dass, ausserhalb des Gebietes dessen, was für uns Gegenstand der Erkenntnis sein kann, noch ein anderes Gebiet vorhanden sein möchte, das wir mit Schöpfungen unserer Einbildungskraft bevölkern könnten. Aber ich meine, dass die Wissenschaft uns von den Gegenständen unserer Erkenntnis allein die Seite, die Daseinsform erklären kann, die unter den Bereich ihrer Hülfsmittel fällt, und dass damit noch durchaus nicht ausgeschlossen ist, dass es noch etwas anderes in denselben Gegenständen der Erkenntnis gibt, von dem wir durch andere Hülfsmittel als die der naturwissenschaftlichen Untersuchung etwas erfahren können. Dem wird doch jeder zustimmen, dass, wie weit auch die Naturwissenschaft reichen möge, sie dort ihre Grenzen findet, wo ihre Mittel, um zur Erkenntnis zu gelangen, nicht mehr ausreichen; dass sie deswegen allezeit gebunden bleibt an das sinnliche Wahrnehmen, Zergliedern, Messen, Wägen, und an die logische Verarbeitung der durch diese Hülfsmittel gewonnenen Erträge. Auch wird niemand behaupten, dass längs dieses Weges alles gefunden werden könne, was Stoff zur Erkenntnis abgeben kann. Viele werden sagen, dass, was so nicht gefunden werden kann, von uns auch nicht gewusst werden könne. Aber jeder muss doch wol zugeben, dass, abgesehen von demjenigen, was wir würden wissen können, hinter dem, was die Naturwissenschaft uns lehren kann, noch mancherlei vorhanden sein mag, das für sie verborgen bleiben muss, schon allein weil sie dafür die nötigen Hülfsmittel nicht hat. Die Möglichkeit bleibt darum immer offen, dass, was die Naturwissenschaft uns in der Natur nicht nachweisen kann, doch auf anderem Wege darin gefunden werden dürfte, und dass so auch für den religiösen Glauben die Unterlage einer Macht, welche er nicht entbehren kann, auch noch bei der gegenwärtigen Naturwissenschaft aufrecht erhalten werden könne.

Ich spreche allein von der Möglichkeit, und ich brauche hier nicht weiter zu gehen, weil, wenn nur die Möglichkeit anerkannt wird,

dadurch schon das Bedenken, dass die gegenwärtige Wissenschaft für die Entwicklung des Glaubens verhängnisvoll werden müsse, entkräftet ist. Gewis, der Beweis des Gegenteils ist damit noch nicht geliefert. Es kann sich die Wahrheit ergeben, dass bei unserer gegenwärtigen wissenschaftlichen Weltanschauung die Bedingungen verloren gegangen seien, die zur Entwicklung des Glaubens für unentbehrlich gehalten werden müssen. Es kann auch sein, dass auch noch bei der gegenwärtigen Naturwissenschaft eine Weltanschauung übrig bleibt, die dem Glauben das unentbehrliche Object bietet. Es ist eine nach beiden Seiten offene Frage, auf die wir später die Antwort suchen werden. Aber soviel steht schon fest, dass eine Berufung auf die Ergebnisse der neueren Naturwissenschaft nicht ausreichend ist, um den Satz zu widerlegen, dass der religiöse Glaube sich immer und auch jetzt noch unter dem Einfluss der zunehmenden Erkenntnis der Natur entwickelt. Dabei müssen wir für den Augenblick stehen bleiben, um später darauf zurück zu kommen, und dann womöglich das Recht dieses Satzes auf befriedigende Weise festzustellen.

b. Fortschreitende sittliche Entwicklung. Wie gross auch der Einfluss der Naturerkenntnis auf den religiösen Glauben sein mag, weil die Weltanschauung über die Vorstellung, welche der Mensch sich von der Gottheit bildet, entscheidet, so ist sie doch niemals das eigentlich constituirende Element des Glaubens; sie bleibt immer der Factor, der von aussen darauf einwirkt. An sich selbst, in seinem eigentlichen Wesen, ist der Glaube nicht Weltanschauung, sondern Gemütserregung, die sich in einer bestimmten Auffassung von dem, was als in der Welt wirksame Macht erkannt ist, äussert. Diese Gemütserregung ist stets von sittlicher Art. Anfänglich noch so, dass in dem scheinbar bloss sinnlichen Process das Sittliche allein durch die Beobachtung zu unterscheiden ist: dass in dem Gefühl der Achtung und in dem der Verpflichtung doch immer etwas Sittliches liegt. Aber es dauert nicht lange, so beginnt es sich deutlicher und selbständiger gegenüber dem Sinnlichen zu zeigen, und bei jeder höhern Stufe der Entwicklung, die durch den Glauben erreicht wird, wird es auch mehr offenbar, dass im Sittlichen das eigentliche Wesen, der constituirende Factor des religiösen Glaubens zu finden ist.

Hieraus folgt von selbst, dass sittliche Entwicklung die Triebkraft der Entwicklung von Religion und religiösem Glauben ist.

So im allgemeinen ausgesprochen, hat die These keinen näheren Beweis nötig. Man könnte fragen: wer widerspricht ihr oder bezweifelt sie? Auch finden wir hier gerade das entgegengesetzte von dem, was bei dem Einfluss der Welterkenntnis auf den Glauben stattzuhaben schien. Dort wurde die These, die mit Hinsicht auf die niedern Entwicklungs-

formen noch unbestreitbar schien, in Zweifel gezogen, als sie auf das angewendet ward, was jetzt noch für uns als Glaube gelten kann; hier dagegen wird der Einfluss des sittlichen Factors um soviel deutlicher, je weiter man von den niederen zu den höheren Religionsformen aufsteigt, so dass einigen sogar eine gänzliche Auflösung der Religion in sittlichen Idealismus unvermeidlich erscheint.

Aber wird auch die These im Allgemeinen zugegeben, so hängen doch mit ihr Fragen zusammen, die eine nähere Besprechung erfordern.

Wenn man bei dem Sittlichen allein an Gesinnung und Verpflichtung und Richtung des Willens in Uebereinstimmung damit denkt, dann ist es vollkommen deutlich, dass und wie die Vorstellung von der Gottheit und von dem ihr gebührenden Dienste sich danach modificiren muss. Ist die Gottheit für den Menschen immer das Höchste, dann kann er sie nicht anders denken als in dem Besitz dessen, was für ihn das Höchste ist. Er kann ihr nicht zuschreiben, was er bei sich selbst verurteilen würde, ihr keine Absichten oder Gesinnungen zuerkennen, die von seinem sittlichen Bewusstsein missbilligt werden würden. Die Gottheit kann kein Menschenopfer mehr fordern, wenn das gereinigte menschliche Gefühl dagegen sich empört; die griechische Götterwelt wird ein Gegenstand des Aergernisses oder Spottes für den edleren Teil des Volkes, der die Tugend höher hat schätzen lernen als Sinnengenuss; J a h v e kann die Missetaten der Väter nicht mehr heimsuchen bis ins dritte und vierte Glied, nachdem durch die Propheten das Auge für das viel höhere Ideal eines gerechten Richters geöffnet ist.

Dies alles ist sehr einfach. Aber dazu kommt etwas anderes in Betracht. Das Sittliche besteht nicht allein als Gesinnung in Individuen oder Gemeinschaften, es nimmt auch eigene Formen an. Es verbindet Menschen mit einander in bestimmten Beziehungen, die ihren Charakter gerade ihrem sittlichen Gehalte entlehnen. Ehe und Familie, Gesellschaft und Staat sind Schöpfungen des Sittlichen in der Menschheit. Die im Naturleben begründeten Verhältnisse werden durch das sittliche Princip in Beziehungen umgewandelt, worin das Sinnliche sittlichen Zwecken untergeordnet wird, und die darum als selbständige Verkörperungen des Sittlichen auftreten. Bei der genauen Verbindung zwischen dem Sittlichen und dem Religiösen muss auch die Religion den Einfluss davon erfahren, und die Frage ist, ob dies sich-sittlich-Organisiren des Menschenlebens ebensowol ein Factor der Entwicklung für Religion und religiösen Glauben heissen darf wie die sich stets reinigende sittliche Gesinnung.

Diese Frage ist verneinend beantwortet von Dr. S. H o e k s t r a in seinen schon früher citirten „Bronnen en Grondslagen van het godsdienstig geloof". Er unterscheidet als sinnlich, sinnlich-sittlich oder

gesetzlich, und rein sittlich oder geistig die Stufen, über welche hin der Glaube zu seiner höchsten Entwicklung schreiten muss. Bei dem Uebergange von dem sinnlichen in den sinnlich-sittlichen Glauben läuft nach ihm die Linie nicht ununterbrochen weiter, sondern es kommt in den Entwicklungsgang eine Störung, die nur durch den Einfluss einer besonderen dazwischen kommenden Macht gehoben werden kann. „Die älteste gesellschaftliche Entwicklung, sagt er (S. 125), wie diese nach dem gewöhnlichen Lauf der Geschichte stattfand, musste zur Folge haben, dass des Menschen sittliche Entwicklung nicht von seinem religiösen Bewusstsein ausging, dass sie vielmehr auf der Grundlage des gesellschaftlichen oder bürgerlichen Lebens oder der Vereinigung der Menschen zu Gesellschaften und Staaten zustande kam. Nun fällt es nicht schwer, zu zeigen, dass und warum das sittliche Bewusstsein, wenn es auf gesellschaftlicher Grundlage begründet wird, nicht, wenigstens nicht leicht, in innigen Zusammenhang mit dem religiösen tritt, während in diesem Falle — halten wir uns an das, was die Geschichte bis jetzt bezeugt — das religiöse Bewusstsein, als welches nun ausschliesslich auf dem Zusammenhang des Menschen mit der sinnlichen Natur beruhen bleibt, nicht zu höherer Entwicklung kommen kann; kann doch solch eine höhere Entwicklung allein von einer innigen gegenseitigen Durchdringung des sittlichen Bewusstseins und des religiösen Glaubens ausgehen.“ Seine Meinung ist, dass, ohne eine besondere neue bewegende Kraft, die sittliche Entwicklung in der Menschheit nicht zu der wahren, geistigen Religion geführt haben würde. Und diese neue bewegende Kraft ist, nach ihm, Israel, welches durch eine besondere Leitung die Synthese des Sittlichen und des Religiösen, die sonst viel länger ausgeblieben sein würde, der Menschheit schenken konnte.

Um den Wert dieser Auffassung zu bestimmen, ist erforderlich, dass wir ihr etwas mehr im einzelnen nachgehen. Die Religion ist nach Hoekstra aus dem ursprünglich noch ganz sinnlichen Notgefühl entstanden. Aber es giebt verschiedene Arten der Not. Zuerst solche Nöte, von denen der Mensch entdeckt, dass er sie durch eigene Anstrengung besiegen kann. Die spornen ihn zur Tätigkeit an, aber drängen ihn nicht dazu, höhere Hülfe zu suchen. Dahin kommt er durch die Notlagen, gegenüber welchen er sich ohnmächtig fühlt. Diese werden der Anlass zu dem Entstehen des Glaubens an Götter als Retter für den Menschen. „Doch es giebt noch andere Nöte des Lebens, die zwischen diesen beiden stehen, deren Aufhebung zwar nicht innerhalb des Bereichs des Vermögens der Individuen liegt, aber doch nicht ausserhalb jedes menschlichen Könnens fällt, wenn nur die Individuen einander hülfreiche Hand reichen wollen. Bestrebungen, verursacht durch den Wunsch, diese Nöte abzuwenden, wie auch durch die Begierde nach der ihnen gegenüberstehenden Lust, sind darum allein möglich als ge-

meinschaftliche Bestrebungen. Diese Bestrebungen sind das Gebiet des Lebens, auf dem die gesellschaftliche Vereinigung oder das Zusammen leben entsteht; wir rechnen nämlich zu der genannten Lust auch die Befriedigung der Neigungen des Geschlechtslebens, des Geselligkeitstriebes und was damit zusammenhängt.“ Das mögliche Misverständnis dieser Worte, als ob „die Regeln und Ideen der Sittlichkeit“ allein in praktischen Bedürfnissen begründet sein sollten, wird durch den Verfasser mit der Bemerkung abgeschnitten: dass diese Interessen allein die Veranlassung sind, wodurch die ursprüngliche Anlage des Menschen zum Gemeinschaftsleben und zur Sittlichkeit wirksam wird. Er legt deshalb nicht eine blos utilitaristische Grundlage für die Sittlichkeit. Aber wol behauptet er eine ursprüngliche Unabhängigkeit des Sittlichen gegenüber dem Religiösen. Denn das Lebensgebiet, worauf das erste sich bildet, ist ein anderes als das des Religiösen, und das religiöse und das sittliche Bewusstsein bleiben von einander geschieden, es sei denn, dass Umstände eintreten, die den Menschen dazu bringen, das eine mit dem andern innig zu verbinden (S. 129 ff.).

Diese Umstände werden in dem gewöhnlichen Entwicklungsgange nicht leicht vorkommen. Das Pflichtbewusstsein, auf der Grundlage gesellschaftlicher Verpflichtung zustande gekommen, findet keine Veranlassung, sich an den religiösen Glauben zu schliessen, als welcher allein Beziehung auf dasjenige hat, was ausserhalb des Gesellschaftlichen liegt. Wol giebt es auch andere als gesellschaftliche Verpflichtungen, nämlich die, welche in der alten Zeit als „natürliche“ Pflichten angesehen wurden, herstammend aus „den ungeschriebenen Gesetzen“, die, wie sie als von den Göttern gegeben angesehen wurden, auch durch die Götter aufrecht erhalten werden mussten; aber dies war ein ziemlich enges und beschränktes Gebiet, woneben das gesamte Gebiet der Sittlichkeit in weiterem Sinne des religiösen Glaubens ledig blieb. Diese Sittlichkeit, die auf gesellschaftlicher Grundlage erzogen wird, ist von anderer Art als der sittliche Ernst, der aus Vertiefung in das eigene Innere entspringt. Sie hat keine höheren Ideale als die des Staatsinteresses. Auf der andern Seite sind die Götter keine sittlichen, sondern Naturmächte, deren Verehrung keinen Glauben an ein sittliches Ideal voraussetzt oder befördert. So kommt man nicht zu der Auffassung, dass der Wille der Gottheit als Massstab für die sittliche Beurteilung gelten müsse, und doch wird erst, wo diese Einsicht erlangt ist, wahre Entwicklung des religiösen Glaubens durch Verbindung mit dem sittlichen Bewusstsein möglich. Ist diese Einheit von: Wille Gottes und sittliche Verpflichtung, nicht schon am Anfang zum Bewusstsein gekommen, dann wird sie auch nicht auf dem Wege der von der Religion unabhängigen Sittlichkeit gefunden werden. Höhere gesellschaftliche Entwicklung muss dann für die Religion sogar gefährlich werden, vorerst weil die Naturgötter bei besserer

Welterkenntnis immer verschwinden, aber dann auch weil die Erfahrung die Erwartung Lügen straft, dass von den Göttern eine angemessene Vergeltung des Guten und Bösen zu hoffen sein werde. [1])

So ist nicht zu sagen, wie die für die Entwicklung des religiösen Glaubens unentbehrliche Durchdringung desselben mit dem Sittlichen in der Menschheit zustande gekommen sein sollte, wenn nicht unter den Völkern Eines gewesen wäre, das von Anfang an diese Verbindung des Religiösen mit dem Sittlichen verwirklicht hätte. Das war Israel. Als Nomadenvolk führte es ein Leben, das „die Tendenz hatte, zu inniger Gottesfurcht zu leiten", das auch das Entstehen einer zusammengesetzten Mythologie nicht begünstigte und das keine Centralisation in der Religion aufkommen liess. In diesem Leben musste sich eine sehr einfache Sittlichkeit entwickeln, einigermassen eine Familien-Sittlichkeit in grösserem Massstabe, ohne jene Scheidung von besonderen und allgemeinen Interessen, die in geordneten Staaten unvermeidlich ist. Beim Mangel einer amtlichen Autorität, die die gesellschaftlichen Verhältnisse selbständig regelte und aufrecht erhielt, mussten Sittlichkeit und Recht, nicht allein für das beschränkte Gebiet der natürlichen Verpflichtungen, sondern ganz im allgemeinen ihre Stütze in der Religion finden. Der Eid wurde die Grundlage des Rechts. Uebertretung auch gesellschaftlicher Ordnungen war Bundesentheiligung, Majestätsverbrechen wider den Bundesgott. So flossen Religion und Sittlichkeit zusammen, der religiöse Glaube wurde die Grundlage von Sittlichkeit und Recht, und als später das Volksleben sich zum Staate ordnete, war diese Vereinigung schon fest genug, um das gesamte Staatsleben auf religiöser Grundlage, nämlich als Theokratie, zu etabliren.

Auf dem Grunde einer solchen innigen Vereinigung von religiösem und sittlichem Bewusstsein wie in Israel, konnte und musste der Glaube an einen sittlichen Weltplan Gottes entstehen. Anfänglich wurde er nur als ein Plan Gottes mit Israel aufgefasst, aber dieser Particularismus musste von selbst fallen, je mächtiger der Einfluss des sittlichen Factors in der Religion ward. Das grosse Mittel dafür war die prophetische Inspiration, die den religiösen Glauben mittels sittlicher Läuterung zu stets höherer Entwicklung führte, und die endlich im Christentum ihre Aufgabe durch die Schöpfung jenes rein sittlichen Glaubens vollendete, der allein die tiefsten Bedürfnisse der Veranlagung des Menschen befriedigt (a. a. O. S. 168 ff.).

Mit einigen wenigen Worten musste hier wiedergegeben werden, was bei Hoekstra den Inhalt eines ganzen Buchabschnittes ausmacht, und von ihm mit einem Ueberfluss interessanter Einzelheiten auseinandergesetzt ist. Ungern übergehe ich diese mit Stillschweigen, aber für

---

[1]) Vergl. die ausführliche Darstellung dieser Gedanken a. a. O. S. 130—167.

meinen Zweck habe ich genug an der kurzen Darstellung des allgemeinen Gedankens, der darin ausgeführt ist. Ist doch die Frage, auf welche es uns hier ankommt, nicht sowol die, wie in Israel die ganz einzigartige Verschmelzung des Religiösen und Sittlichen entstand, und wie es dadurch im Christentum zu einem rein sittlichen Glauben kommen konnte, sondern die, ob, wie Hoekstra will, eine von der Religion unabhängige Einrichtung des sittlichen Lebens in Gesellschaft und Staat ein Hindernis für jenen Einfluss des Sittlichen auf das Religiöse werden muss, der für die Entwicklung des religiösen Glaubens unentbehrlich ist.

Es muss gewis dem Verfasser als ein wesentliches Verdienst angerechnet werden, dass er diese Frage aufgeworfen und so ernsthaft behandelt hat. Gewöhnlich sieht man es ja als etwas Selbstverständliches an, dass, wenn nur das Sittliche erstarkt und sich läutert, dann auch das Religiöse den woltätigen Einfluss davon erfahren müsse. Wenn das so stillschweigend angenommen wird, ist aller Grund zu der Frage vorhanden: ist das auch sicher? ist es wol durchgängig der Fall, z. B. auch da, wo das Sittliche sich eigene Daseinsformen schafft, in denen es sich von dem Einfluss des Religiösen abschliesst, aber dann auch, wie es scheint, seinen eigenen Einfluss auf die Religion verlieren muss?

Diese Frage giebt in der Tat Stoff zum Nachdenken. Vergleicht man z. B. das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit bei Israel und bei den Römern, dann scheint die ärmliche Entwicklung der Religion bei den letzteren wesentlich erklärt werden zu müssen aus der hohen Entwicklung ihres gesellschaftlichen und staatlichen Lebens, dessen Fehlen bei dem alten Israel dagegen der Religion zu gute gekommen zu sein scheint. Das wird doch auch wol, wenigstens zum Teil, so sein müssen. In dem Masse als der Mensch dem sinnlichen Naturleben zu entwachsen beginnt, wird auch in ihm das Streben nach andern als bloss sinnlichen Zwecken erwachen. Der Trieb nach sittlicher Selbstentwicklung will etwas haben, worauf er sich richten kann. Findet er dafür die Rechte und Pflichten von Gesellschaft und Staat, so werden die ihm auch Befriedigung schenken, wodurch er dann mehr zurückgehalten als gedrängt werden wird, auch noch anderwärts seine Ideale zu suchen. Fehlt ihm dagegen dieser Wirkungskreis, dieser Zweck, so liegt es auf der Hand, dass er dadurch mehr in der Richtung nach jenem Uebersinnlichen getrieben werden wird, das als höhere Ordnung über dem unbefriedigenden weltlichen Dasein sich ausbreitet. Fürwahr eine Wahrnehmung, deren Beweise nicht nur in der Geschichte gesucht zu werden brauchen! Jeder Tag kann uns lehren, dass, wo das sittliche Streben mit aller Energie auf die Auflösung der socialen Fragen unserer Zeit sich richtet, dasselbe meist mit einer gewissen Gleichgültigkeit gegen den religiösen Glauben vereinigt ist. Das ist nicht ganz dasselbe,

was Hoekstra meint, weil die Götter jetzt nicht mehr Naturmächte sind, bei denen man Hülfe für sinnliche Nöte sucht; aber man könnte sagen: wenn jetzt, bei dem vorherschend sittlichen Charakter des religiösen Glaubens, doch die Hingabe an selbständig-sittliche Zwecke die Verschmelzung des Sittlichen und des Religiösen so wenig zu befördern scheint, wievielmehr muss das der Fall sein, wo das Religiöse noch als ein ganz anderes Gebiet dem Sittlichen gegenübersteht.

Ich bin deshalb weit entfernt davon, Hoekstra's Behauptung alles Recht abzusprechen. Dennoch habe ich gegen seine Beweisführung Bedenken, die mir seine Aufstellungen zu unterschreiben verbieten.

Zuerst kommt es mir vor, als ob er dem Gebiete der natürlichen Verpflichtungen, auf welchem auch nach ihm die Vereinigung des Sittlichen und des Religiösen von selbst entstehen soll, zu wenig Bedeutung beigelegt hat. Dazu gehört doch alles, was ausserhalb des öffentlichen, durch menschliche Gesetze geordneten Lebens liegt. Giebt man sich Rechenschaft davon, wie viel dies umfasst, dann kann man schwerlich noch von einem „ziemlich engen und beschränkten Gebiete" sprechen. Sogleich schon alles das, was man die subjective, persönliche Sittlichkeit nennen könnte, alles das, wofür der Mensch vor seinem eigenen Gewissen verantwortlich ist, was er an sich selbst, nicht an dem Gliede der Gesellschaft oder an dem Staatsbürger, sondern einfach an dem Menschen misbilligen muss oder billigen darf. Für die Hälfte der Menschheit, nämlich für die Frauen, ist dies nahezu alles, was für sie als Sittlichkeit vorhanden ist. Denn dazu gehört das ganze häusliche Leben mit den Beziehungen der Eltern und Kinder, der Hausgenossen unter einander, der Freunde und Woltäter, der Unglücklichen und Schwachen, mit Einem Wort alles, was kein Gegenstand gesetzlicher Regelung sein kann, weil es seinen sittlichen Charakter nur der Gesinnung entlehnt, aus welcher es entspringt. Und wie viel bedeutet dies auch in dem Gemütszustande und dem persönlichen Leben des Mannes, der daneben seinen sittlichen Beruf in Gesellschaft und Staat zu erfüllen hat! Für das Auge des Fremden mag dies letztere die Hauptsache seines Lebens sein, er selbst wird, zu sittlicher Beurteilung aufgefordert, viel eher seinen sittlichen Wert nach seiner Treue in allen diesen natürlichen Verpflichtungen bestimmen, die sein ganzes inneres Sein in Beschlag nehmen, als nach seinem Gehorsam gegenüber den Gesetzen, denen er sich in seinem öffentlichen Leben unterworfen weiss. Sollte es unter den Richtern des Sokrates nicht solche gegeben haben, die, während sie aus Ueberzeugung das Todesurteil über ihn als einen gefährlichen Bürger aussprachen, sich sittlich tief unter ihm fühlten? Wäre es nun auch wahr, dass die selbständige Organisation des Sittlichen in Gesellschaft und Staat der Verbindung des sittlichen mit dem

religiösen Glauben nicht zu gute kommen könnte, bliebe dann nicht noch genug im Kreise des persönlichen und privat-gemeinschaftlichen Lebens übrig, um fortwährend auf den Glauben einen reinigenden und dadurch entwickelnden Einfluss auszuüben? Umsomehr weil diese private Sittlichkeit sehr viel geeigneter ist, sich an die Verehrung der Gottheit anzuschliessen, als die öffentliche. Sie hat viel mehr einen gemütlichen Charakter; sie bringt viel mehr das Gefühl in Bewegung und ist dadurch jenen Eindrücken verwandter, welche im Herzen des Menschen auftauchen, wenn er die Augen zu den himmlichen Mächten emporhebt. Haben nicht auch bei den Alten die Laren und Penaten vielmehr einen gemütlich-häuslichen als einen politisch-socialen Charakter? Und gehörten nicht auch Pietas, Pudicitia, Aequitas, Clementia, allzumal Exponenten der privaten Sittlichkeit, zu den alt-römischen Objecten der Verehrung? [1])

Je mehr die „natürlichen Pflichten" für die Entwicklung der Sittlichkeit bedeutet haben, um so viel weniger kann das öffentliche Gemeinschaftsleben ausschliesslich oder vornämlich als Pflanzstätte des Sittlichen angesehen werden. Aber dazu kommt noch ein anderes Bedenken gegen die Behauptung, dass das sittliche Leben sich, wenn nicht allein, so doch hauptsächlich, in den Beziehungen von Gesellschaft und Staat gebildet haben solle. Mit einem gewissen Recht kann man sagen, dass diese Beziehungen immer einen sittlichen Charakter tragen, weil sie sittliche Subjecte mit einander in Verbindung bringen. Sobald Menschen mit Menschen in Berührung kommen, muss zwischen ihnen ein Verhältnis entstehen, das, wenn man zwischen dem natürlichen und dem sittlichen unterscheiden will, dem letzten untergeordnet werden muss. Aber etwas anderes ist es, wenn man diese Beobachtung im Allgemeinen auf alles Gemeinschaftsleben in Gesellschaft und Staat anwendet, oder gar allen concreten Beziehungen in Gesellschaft und Staat einen sittlichen Charakter zuerkennt. Dann übersieht man doch, dass diese Beziehungen ursprünglich nichts anderes sind als Rechtsverhältnisse, die als solche noch keinen sittlichen Charakter tragen. Dem Geselligkeitsinstinct an sich selbst, der auch bei den Tieren vorkommt, wird man keinen sittlichen Wert zuschreiben. Wenn derselbige nun zur Zusammenschliessung in Gruppen treibt, dann können auch gewisse Regeln für das Zusammenleben nicht ausbleiben. Aber diese Regeln werden durch das eigene Interesse eingegeben oder durch die Uebermacht einzelner vorgeschrieben. Der Kitt der Gesellschaft ist anfänglich nicht das eine oder andere sittliche Motiv, sondern die Notwendigkeit, durch Abgrenzung von Rechten und Pflichten das Ganze vor dem Untergange zu bewahren. Und das gilt nicht allein von

---

[1]) Preller, Römische Mythologie S. 625 ff.

äusserst primitiven Zuständen bei ungebildeten Völkern, sondern man findet davon noch die Beweise auch wo schon ein beziehungsweise hohes Mass von Bildung erreicht ist. Wol werden in stets zunehmendem Masse sittliche Motive darin aufkommen und durchdringen, aber weit mehr doch deswegen, weil sie auf dem Gebiet der „natürlichen Pflichten“ erwachsen sind und von dort auf das des durch Gesetz und Recht geordneten Zusammenlebens übergehen, als weil sie in diesem ursprünglich entstanden wären. Nehmen wir z. B. das Verhältnis der verschiedenen Stände in der Gesellschaft. Dies regelt sich ursprünglich allein nach dem Recht des Stärkeren, und es kann bereits solch eine Cultur wie die des Augusteischen Jahrhunderts sich geltend gemacht haben, ohne dass in der Gesellschaft die Idee erwacht ist, dass es unsittlich sei, Mitmenschen als völlig von der Willkür der Eigentümer abhängige Objecte anzusehen. Warum sollte diese Idee auch auf gesellschaftlichem Gebiet entstehen? Dem allgemeinen Interesse schien gerade durch diese Unsittlichkeit am meisten genützt zu werden, und aus einem bloss socialen und politischen Gesichtspunkte konnte die Frage allein die sein, wie man jenen allezeit gefährlichen, aber für den Verband des Ganzen unentbehrlichen Sklavenstand niederhielte. Sollte in dieses unsittliche Verhältnis Besserung kommen, dann musste erst in dem Kreise, worin das Gemütsleben den Ton angiebt, das menschliche Gefühl geweckt sein, welches verbot, den Mitmenschen gesellschaftlichen Interessen zu opfern, und welches darauf drang, die Handhabung des sittlichen Rechts über die der öffentlichen Ordnung zu stellen.

Gesellschaft und Staat sind an sich selbst nur Rechtsverhältnisse, keine sittlichen Verbindungen. Sie werden das erst nach der Massgabe, wie das Recht durch ein sittliches Princip gereinigt wird. In Wirklichkeit bestehen sie denn auch niemals als blosses Rechtsverhältnis, weil in den Individuen, den Mitgliedern, immer einige, niedere oder höhere, sittliche Motive vorhanden und wirksam sind, die auch auf die Art der Gemeinschaft Einfluss ausüben. Aber es ist doch nicht richtig, Gesellschaft und Staat als die natürliche Organisation des Sittlichen darzustellen, und noch weniger richtig, dies Gebiet des öffentlichen Gemeinschaftslebens als den Kreis zu beschreiben, in welchen das sittliche eingeschlossen bleiben könnte, ohne in Berührung mit den Gemütsbewegungen des persönlichen und Familienlebens zu kommen. Wenn man diesen Unterschied zwischen dem mehr privaten und dem mehr öffentlichen Leben machen will — wobei man allezeit in Gefahr kommt, zu vergessen, dass es dieselben Personen sind, die von dem einen zum andern übergehen und darum auch was in ihrem Herzen lebt aus dem einen ins andere übertragen müssen — dann würde man vielmehr das private als die Pflanzstätte des Sittlichen im Menschen bezeichnen müssen, und das öffentliche mehr als den Wirkungskreis,

worin allmählich die sittlichen Motive, die ursprünglich dort herschenden utilitaristischen Beweggründe überwinden müssen. Gesetz und Recht sind von sich selbst her keine Formen der Sittlichkeit. Sie sind das nur so weit der sittlich gebildete Mensch das Gesetz giebt und das Recht bestimmt. Und sittliche Bildung findet der Mensch nirgends besser als in der Schule seiner „natürlichen Pflichten“.

Die Hindernisse für die Entwicklung des religiösen Glaubens unter dem Einfluss des Sittlichen, auf die Hoekstra hinweist, scheinen mir deswegen nicht soviel Bedeutung zu haben, wie er ihnen meinte zuschreiben zu müssen. Aber dazu kommt nun noch etwas anderes. Sein Beweis geht immer von der Voraussetzung aus, dass dieser Einflnss des Sittlichen von aussen zu dem Glauben hinzukommen müsse. Der Glaube entsteht nach ihm ausschliesslich aus den sinnlichen Nöten, und die Götter werden nur wegen der materiellen Hülfe, die man von ihnen erwartet, verehrt. Wol verbirgt sich darunter das höhere Princip des menschlichen Glaubens an die Wahrheit seines eigenen Wesens, aber faktisch ist doch in dem, was den Menschen bei der Verehrung der Gottheit erfüllt, ursprünglich nichts anderes als das Sinnliche enthalten. Das Sittliche muss hinzukommen, um durch seine Macht den an sich selbst sinnlichen Glauben zuerst sinnlich-sittlich und sodann rein sittlich zu machen. Nur auf Grund dieser Voraussetzung konnte die Frage entstehen, ob und wie das Sittliche hinzukommen konnte. Eine ganz andere Anschauung erhält man jedoch, wenn man mit mir annimmt, dass in dem religiösen Glauben selbst sofort ein sittliches Element vorhanden gewesen sein muss; dass er erst dann entstehen konnte, als sittliche Gemütseindrücke, die bereits in dem Verkehr mit andern Menschen erwacht waren, mit der Vorstellung von in der Natur anwesenden übersinnlichen Mächten in Verbindung gebracht wurden. Dann fällt der Anlass zu der Frage, wie das Sittliche mit dem Glauben in Beziehung kommen kann, gänzlich fort: denn das Sittliche selbst macht dann den eigentlichen Kern des Glaubens aus, und wie und wo auch das Sittliche seine Stärkung und Reinigung finden möge, der Glaube wird allezeit daran teilnehmen und den entwickelnden Einfluss davon erfahren. Ich kann dann auch die Unterscheidung der Stufen von sinnlich und sinnlich-sittlich im Entwicklungsgange des religiösen Glaubens nur insofern annehmen, als damit gemeint wird, dass die Zwecke des Menschen bei seiner Gottesverehrung anfänglich ganz gewis sinnlicher Art waren. Aber dass er diese Zwecke gerade durch Gottesverehrung zu verwirklichen hofft, das legt immerdar Zeugnis davon ab, dass bei ihm jene sittlichen Eindrücke der Achtung und des ihr entsprechenden Gefühls der Verpflichtung vorhanden waren, ohne welche er nicht zur Gottesverehrung gekommen sein würde. Ausschliesslich sinnlich ist deshalb

der religiöse Glaube niemals. Ja, man kann sagen: in seinem tiefsten Wesen ist er allezeit sittlich, und das Sinnliche ist davon die primitive, schon sofort durch sein eigentliches Wesen zum Absterben verurteilte Daseinsform. Durch eigenes innerliches Gesetz wird der Glaube sich assimiliren, was von sittlicher Entwicklung, in welcher Lebensbeziehung es auch sei, im Menschen entsteht, und seine Vorstellung von der Gottheit wird edler, geistiger werden, in dem Masse als er selbst, sei es in seinem privaten, sei es in seinem öffentlichen Leben, eine Uebung im Sittlichen findet.

Man würde, glaub' ich, auch die Frage aufwerfen können, ob es historisch beweisbar ist, dass jemals im Ernst das sittliche Ideal höher geachtet sei als der Wille der Gottheit? Ist das: „victrix causa Diis placuit, sed victa Catoni" Ausdruck des Glaubens oder Unglaubens? Liegt nicht deutlich darin, dass es nicht Götter sein können, die das Unrecht begünstigen? Mächte möglicherweise könnten tun, was kein gutgesinnter Mensch auf seinem Gewissen haben möchte, aber gerade darum auch nicht Götter, nicht Objecte der Verehrung. Wenn man diesen Unterschied zwischen Macht-sein und Gott-sein aus den Augen verliert, kann man zu der Behauptung kommen, dass das sittliche Ideal dem Willen der Gottheit entgegen, ja höher als derselbe sein könne. Es würde dann schon genügen, auf die Praktiken hinzuweisen, die geübt werden, um die Feindschaft böser und höherer Mächte zu beschwören. Wenn man aber bedenkt, dass der religiöse Glaube allezeit die Verehrungswürdigkeit seines Objects voraussetzt, dass also niemand seinen Gott zu etwas machen wird, dem er keine Verehrung zollen kann, weil er es schlecht findet: dann wird es auch ungereimt, dass ein Mensch als Willen der Gottheit verehren sollte, was mit dem, was er für das Gute hält, im Streit wäre. Wenn jemand dem Vertreter der Lehre von der ewigen Erwählung und Verwerfung sagt: wenn Gott so etwas tun konnte, dann ist er mein Gott nicht! was bedeutet das anders als: gibt es eine Macht, die solch einen Greuel vollführt, dann kann sie für mich kein Gegenstand der Verehrung, kein Gott sein. Nicht die Anerkennung von Mächten, aber die Verehrung derselben als Gottheit macht das Eigentümliche des religiösen Glaubens aus. Darum kann niemals im Ernst das sittliche Ideal über den Willen der Gottheit gesetzt sein oder noch gesetzt werden. Hat ein Mensch in Wahrheit religiösen Glauben, und erlangt er eine tiefere Einsicht in das Sittengesetz, eine höhere Auffassung seiner Pflicht, dann wird er unmittelbar seine Vorstellung der Gottheit danach ändern, und was er als seine Pflicht erkannt hat, für den ihm nun erst offenbar gewordenen Willen der Gottheit nehmen. So wirkt die sittliche Entwicklung jedesmal auf den religiösen Glauben, und das sich läuternde sittliche Bewusstsein setzt sich fortwährend in veredeltes Gottesbewusstsein um.

Im Zusammenhang mit diesen Bemerkungen über Hoekstra's Aufstellungen kann ich nun auch nicht ganz mit seiner Anschauung von der Bedeutung Israels für Entwicklung von Religion und religiösem Glauben in der Menschheit übereinstimmen. Es ist wahr, er selbst erklärt „weit entfernt davon zu sein, behaupten zu wollen, dass, wofern wir Israel und seine Geschichte aus der Welt fort denken, die Welt für ewig des wahren religiösen Glaubens hätte entbehren müssen" (a. a. O. S. 125). Auch wird jeder Kundige gern mit ihm übereinstimmen, wenn er Israel einen ganz einzigen Platz in der religiösen Entwicklung der Menschheit zuerkennt. Kann als Cultur-Religion keine einzige andere mit dem Christentum verglichen werden, so wissen wir, dass das Christentum durch normale Entwicklung aus Israel entsprungen ist, sodass wir alle Segnungen unsers Glaubens Israel zu verdanken haben. Auch leidet es keinen Zweifel, dass Hoekstra die wahre Erklärung dieser ganz eigenartigen Bedeutung gegeben hat, als er auf die Synthese des Religiösen und Sittlichen hinwies, die in der Auffassung: Jahve der Heilige, — zur Grundlage des allgemeinen Volkslebens gemacht wurde. Damit begann der Weg, der, durch die Propheten weiterbeschritten, direct in die Predigt vom Reich Gottes mündete, mit seinem Grundgesetz: ihr sollt vollkommen sein, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist. In dem allen ist nichts, was zuviel gesagt wäre. Aber wenn der Gegensatz von Israel und allen andern Völkern so geschärft wird, dass doch in Wirklichkeit der für die Entwicklung des religiösen Glaubens unentbehrliche Einfluss des Sittlichen allein in dem Anteil gesehen wird, den Israel an der religiösen Erziehung der Menschheit hatte, dann werden wir gezwungen, uns daran zu erinnern, dass das Werk, in dem wir diese Vorstellung finden, aus dem Jahre 1864 stammt, wo die Bearbeiter der Religionswissenschaft noch nicht den vollen Eindruck von alle dem Reichtum und von der Reinheit der Glaubensäusserungen empfangen hatten, die auch ausserhalb des „auserwählten Volkes", vorzüglich in der altindischen heiligen Litteratur sich finden. Man braucht z. B. nur Dr. J. Muir's bekannte Metrical translations from the Sanscrit durchzublättern, um immer wieder erstaunt zu sein, nicht allein über die schönen Gedanken, die oft wörtlich mit den classischen Aussprüchen des Alten Testaments übereinstimmen, sondern vor allem auch über die innige Verschmelzung der Verehrung der Gottheit mit der sittlichen Lebensauffassung. Wie hoch erhaben sind „Indra's relations to his Worshippers" (S. 174) über einen Cultus, der Naturmächten allein um zeitlicher Güter willen geweihet wird! Wie wenig findet man in dem, was als Tugend angepriesen wird, eine bloss sociale Sittlichkeit, die ausschliesslich auf gesellschaftliche Interessen gerichtet und darum nicht imstande wäre, sich an den religiösen Glauben an-

zuschliessen! [1]) Hier sind alle Erfordernisse zusammen für dieselbe Vergeistigung der Religion durch sittliche Reinigung, aus der in Israel zuerst die prophetische Jahve-Verehrung und darnach das Christentum entstanden ist. Und dass daneben so viel weniger von dem nationalen Particularismus sich findet, der die Augen auch der Besten in Israel stets umnebelte, das ist sicher für keine Schattenseite zu halten. Im Gegenteil, wie sehr wir auch von der Semitischen Auffassung, die uns durch unsere Bibel eingeprägt ist, durchdrungen sind, wir fühlen uns oft mehr in dieser alt-Arischen Ausdrucksweise des Glaubens als in der Israels zu Hause. Trotz allem, was wir dem Semitismus verdanken, wird doch unsere Germanische Art nicht ganz durch das befriedigt, was er uns geben kann. Beim Abnehmen der Herschaft der kirchlichen und biblischen Autorität kommt dies stets deutlicher zu Tage. Das Princip unserer religiösen Weltanschauung liegt zwar bereits in der Auffassung Jesu vom Wesen der Religion, aber die Anwendung davon kann bei uns nicht in allen Hinsichten dieselbe sein wie bei ihm und seinem Volke. Es liegt in uns ein Realismus, der ein anderes Verhältnis von Religion und Leben fordert, als das, welches durch den Israelitischen und altchristlichen Geist begünstigt wird. Wir fühlen mehr das Bedürfnis, die Religion in die volle Wirklichkeit des Lebens eingehen zu lassen, sie mehr mit der Veredlung aller Lebensbeziehungen, in denen wir uns befinden, zu identificiren, sie weniger transcendent als Verehrung des Unendlichen, dagegen mehr immanent als Heiligung alles Endlichen aufzufassen. Immer ein relativer Unterschied! Kein Gegensatz! als ob in der Immanenz des Göttlichen das Transcendente verloren gehen müsste. Aber doch ein wirklicher Unterschied, und gerade an dem Punkte, wo Israel einigermassen das Monopol zuerkannt wurde, bei dem Verhältnis zwischen dem Religiösen und dem Sittlichen. Wie der indogermanische Geist schon in seinen ältesten Zeugnissen eine innige Durchdringung des Religiösen durch das Sittliche gekannt zu

---

[1]) Vergl. z. B. CXIX. „Die Tugend liegt im Geist, nicht in der Tat“; CXXV. „Wer seine eigene Familie verwahrlost, ist ärger als ein Ungläubiger“; CXXVI. „Gutes tun, ohne Vergeltung zu erwarten“; CXXVII und CXXXIV. „Einem andern nicht tun, was man selber nicht wünschen würde“; CXXVIII. „Nur Woltaten, keine Beleidigungen behalten“; CXXXIII. „Das Gesetz und die Propheten“; CXXXV. „Wenn ihr nur die liebt, die euch lieben, welchen Lohn habt ihr?“; CXXXVI. „Teilnahme an andern, die beste Verehrung der Gottheit“; CXXXVII. „Das einzig wahre Lebensziel“; CXXXIX. „Böses durch Gutes überwinden“; CXL. „Gottes Wolgefallen an dem, der Böses mit Gutem vergilt“; CXLI. „Feindesliebe“; CXLII. „Versöhnlichkeit“ (mit dem schönen Bilde vom Sandelbaum, der an dem Beile, mit welchem er getroffen wird, noch seinen Wolgeruch hinterlässt); CXLV. „Alle Menschen Brüder des Frommen“; CCVI. „Selbsterkenntnis“; CCXXII. „Würdigung der Frau“; CCXXXV. „Liebe zum Hause“.

haben uns zeigt, so geht er, jetzt wo er im Christentum sich selbst weniger behindert geltend machen kann, noch über den Semitismus in tiefsinniger Auffassung der Synthese von Religion und Sittlichkeit hinaus.

Die historische Wahrheit bleibt also unangetastet: dass für die Christenwelt Israel das Mittel gewesen ist, um zu der sittlichen Religion zu kommen, die gerade in ihrem sittlichen Charakter den Trieb nach stets fortschreitender Entwicklung findet. Aber dass Israel allen anderen Völkern gegenübergestellt wird, als ob zwischen ihnen ein Unterschied der Art nach bestände, scheint weniger richtig. Ebensowenig wie Hoekstra wollen wir uns mit der zwecklosen Frage befassen, was geschehen wäre, wenn Israel nicht gewesen wäre und seine ganz eigenartige Aufgabe in der Religionsgeschichte nicht erfüllt hätte, aber wir meinen, ein Recht zu haben zu der Behauptung: dass dann doch, sei es auch auf andere Weise, die sittliche Entwicklung in der Menschheit die grosse Triebkraft gewesen sein würde, um die Religion zu stets höherer Entfaltung zu bringen.

Wo in demselben Lebenskreise religiöser Glaube und sittliche Entwicklung vorhanden sind, wird der Glaube allezeit den Einfluss des sittlichen Factors erfahren. Aber dieser Einfluss wird sich näher bestimmen, nicht allein gemäss der intensiven Macht des Sittlichen, sondern auch gemäss der Form, die das sittliche Bewusstsein annimmt. Je mehr das sittliche Ideal einen strengen Verstandes-Charakter trägt, um so viel weniger bietet es sich zum Zusammenschmelzen mit dem religiösen Glauben dar. Je mehr es dagegen seine Wurzeln im Gemütsleben hat, um so viel leichter geht es in die Sphäre der Adoration über.

Der Rationalismus leidet immer an einer auffälligen Ohnmacht, den Glauben begeistern zu können. Sein abstractes Ideal der Tugend, logisch aus Begriffen über die Natur des Menschen und sein Verhältnis zur Gesellschaft abgeleitet, beruht auf sich und bleibt auf sich beruhen, wenn es auch mit einer ebenso verstandesmässigen Erkenntnis des Daseins eines Gottes als höchsten Gesetzgebers gepaart ist. Das an Gott Glauben und rechtschaffen Leben bleibt eine Zweiheit, die nie zur Einheit wird. Dagegen fliessen beim Mysticismus das Religiöse und das Sittliche von selbst zusammen, weil in dem sittlichen Ideal sich vielmehr die Gemütsbewegung als die verstandesmässige Ueberlegung abspiegelt. Dennoch würde man sich irren, wenn man aus dieser Verschiedenheit sofort auf geringeren Wert des Rationalismus für die Entwicklung des religiösen Glaubens schliessen wollte. In seiner unmittelbaren Wirkung bedeutet er gewis weniger, aber desto mehr in der Läuterung, der er das sittliche Ideal allezeit unterzieht. In der Vorherschaft des Gefühlslebens schlummert die Gefahr der Erschlaffung des sittlichen Rigorismus, und darum ist es eine Woltat für den Glauben,

wenn durch den Rationalismus das Salz, mit dem er gesalzen werden muss, wieder neue Kraft empfängt. Kant's „moralische Religion“ hat sicher den religiösen Glauben nicht viel weiter gebracht, aber wieviel hat unser religiöser Glaube Kant's strenger Pflichtenlehre zu verdanken!

II. Gesetze der Entwicklung der Religion und des religiösen Glaubens.

Das Streben aller Wissenschaft geht dahin, durch das Studium der Erscheinungen zur Entdeckung der darin herschenden Gesetze zu kommen. Die Religionswissenschaft bezweckt dasselbe hinsichtlich der Erscheinungen in der Menschheit, die zur Religion gerechnet werden. Aber ihre Aufgabe ist viel mühevoller als z. B. die der Naturwissenschaft. Lassen wir auch noch ausser Betracht, dass diese eine Verteilung der Arbeit zulässt, die bei jener nicht in diesem Masse angewandt werden kann, weil sie vielmehr vergleichend als zergliedernd arbeiten muss; so stehen wir doch gleich vor der grossen Verschiedenheit, dass die Naturuntersuchung ihre Objecte allezeit in ihrem ursprünglichen Zustande zu ihrer Verfügung hat, während die Religionswissenschaft ihr eigentliches Material sozusagen selbst aufbauen muss, und zwar mit Hülfe von Vermutungen und Voraussetzungen, deren Zuverlässigkeit in den meisten Fällen zu wünschen übrig lässt. Wenn der Geologe nach den Gesetzen sucht, die bei der Bildung unserer Erdrinde wirksam gewesen sind, dann hat er Spaten und Hacke nur zur Hand zu nehmen, um in den aufeinander folgenden Erdschichten und in den darin verborgenen paläontologischen Schätzen alle die Angaben zu finden, deren er für seine Untersuchung bedarf. Wenn der Botaniker die Gesetze der Zellenbildung oder der Physiolog die der Gewebestructur aufspüren will, dann legt er die Gegenstände, an denen er sie meint beobachten zu können, nur unter sein Mikroskop oder wendet darauf eine andere zweckmässige Behandlung an, um die Natur gleichsam auf frischer Tat bei ihrer Arbeit zu ertappen. Was tut dem gegenüber der Bearbeiter der Religionswissenschaft, der nach den Entwicklungsgesetzen der Religion sucht? Wo sind seine Objecte? Von der Möglichkeit, die ältesten Formationen der religiösen Gedanken und Handlungsweisen wahrzunehmen, muss er gänzlich absehen. Wo die Religion zuerst ins Licht der Geschichte tritt, hat sie schon eine unberechenbar lange Geschichte hinter sich, von der keine Erinnerung übrig geblieben ist. Sind die Hauptgruppen, die jetzt in den Religionen unterschieden werden, ursprünglich, oder sind sie wiederum Verzweigungen aus einem gemeinschaftlichen Ursprung? Repräsentiren die niedrigsten Formen, die wir

kennen, auch die ältesten, oder sind sie Entartungen von höheren, die ihnen vorangingen? Mit diesen und einer Auzahl ähnlicher Fragen öffnet sich ein weites Feld für Vermutungen, mit denen der menschliche Geist sich unterhalten kann, denen aber die für eine wissenschaftliche Untersuchung unentbehrliche Sicherheit fehlt. So mangeln uns bei unserer Untersuchung jene ursprünglichsten Formen, die, wegen ihrer geringeren Verwickeltheit, am besten dazu dienen können, den Gang der Entwicklung in den Erscheinungen zu verstehen. Und auch da noch, wo der Gegenstand der Untersuchung erreichbar ist, sei es in lebendigen Zuständen, sei es in glaubwürdigen Berichten über die Vergangenheit, wie wenig gleicht er dem, womit der Naturkundige seine Untersuchung anstellt! Kann man doch die Religion selbst nicht wahrnehmen, sondern nur gewisse Vorstellungen und Handlungen, die einer bestimmten Interpretation bedürfen, um als Aeusserungen der Religion erkannt zu werden, so dass stets die Gefahr droht, dass der Untersucher aus seinem Material nur das herausnimmt, was er selbst durch seine Auffassung hineingelegt hat. Fügen wir nun noch hinzu, dass die streng wissenschaftliche Auffassung dieser Untersuchung eigentlich erst in unserer Zeit allgemein durchdrungen ist; dass der Mangel an Kritik in den historischen Urkunden wie in den Wahrnehmungen späterer Zeiten zu grosser Vorsicht bei ihrem Gebrauch auffordert; dass deswegen die Religionswissenschaft noch immer, in den Spuren der etwas älteren Sprachwissenschaft, nach dem Wege sucht, der sie zu festen Resultaten leiten könnte: — kann es uns dann Wunder nehmen, dass jemandem, der über die Gesetze der Entwicklung von Religion und religiösem Glauben zu handeln hat, das Selbstvertrauen zu schwinden droht?

Aber es kommt noch etwas anderes hinzu. Wo jemals Religion gewesen ist, da hat sie stets einen so centralen Platz im menschlichen Seelenleben eingenommen, dass nahezu nichts ihrem Einfluss entzogen blieb und dass anderseits sie selbst fortwährend von allen im Menschen vorhandenen Vorstellungen und Eindrücken beeinflusst wurde. Wenn man das Ganze der geistigen Functionen in Denken, Fühlen und Wollen unterscheiden will, dann gerät man in Verlegenheit, mit welchem von diesen dreien man die Religion zuerst und am meisten in Verbindung bringen soll. Unzertrennlich hängt sie mit unserm Gemütsleben, mit unsern Begriffen, mit der Richtung unseres Willens zusammen, und jede Aenderung, die in ihnen vor sich geht, wird sofort auf unsern religiösen Glauben zurückwirken. Ist es so mit dem persönlichen religiösen Leben eines jeden, so lässt sich erwarten, dass man dasselbe bei der Religion als gesellschaftlicher Erscheinung finden werde. Und man kann in der Tat fragen, ob im Leben der Völker etwas zu finden sei, das mehr verwoben wäre mit allem, was ein Volk in einer

bestimmten Zeit zu dem macht, was es ist. Um sich davon zu überzeugen, braucht man nur ein bedeutendes Ereignis in der religiösen Entwicklung, aus einer Zeit, die historische Erklärung zulässt, zu studiren, mit Berücksichtigung alles dessen, was mitgewirkt hat, um dieses Ereignis möglich und notwendig zu machen. Man kann z. B. die Reformation des 16. Jahrhunderts in ihrem Zusammenhang mit ihrer Vorbereitung im Mittelalter betrachten, mit der Entdeckung der neuen Welt, mit der Erfindung der Buchdruckerkunst, mit den grossen staatlichen Verwicklungen, mit den sich erneuernden gesellschaftlichen Verhältnissen, mit den Forderungen der Wissenschaft, kurz: mit allem, was jener Zeitperiode solch einen besonderen, sprechenden Charakter verleiht; und dann endlich bleibt noch die alles dies begleitende Unterströmung der Verschiedenheit der Nationalität übrig, die in der Reformation in ihrem tiefgreifenden Einfluss an das Licht kommt. Solch ein Augenblick in der Geschichte, wo alle Linien von nah und fern in Einem Punkt zusammentreffen, ist gewis ganz besonders geeignet, es einem jeden anschaulich zu machen, wieviel bei einer so gewichtigen Wendung zusammenwirkt. Aber lässt sich dies auch nicht überall gleich deutlich aufzeigen, es ist doch allenthalben dasselbe. Das Räderwerk der allgemeinen Entwicklung und im Besonderen das der religiösen, die auf allen Seiten, auf allen Punkten des menschlichen Lebens innig mit der allgemeinen Entwicklung verbunden ist, ist so complicirt, dass man unmöglich die Fortpflanzung der Bewegung mit Einem Blick erkennen kann. Aber jemehr man die Einzelheiten davon studirt, desto deutlicher gewahrt man einen Zusammenhang, auch der entferntesten Teile, der so eng ist, dass man beinahe an der Möglichkeit verzweifelt, eine einzige Erscheinung, geschweige denn die Gesetze, welche die Erscheinungen beherschen, einigermassen vollständig zu beschreiben. Es schwindelt uns, wenn wir berechnen hören, dass das Licht, das in einer Secunde 42000 geographische Meilen durchläuft, zu seinem Wege durch das ganze System der uns bekannten Fixsterne wahrscheinlich 20 Millionen Jahre nötig hat, und dass trotzdem unsere Erde auch noch von den weitest entfernten Himmelskörpern einen bestimmten Einfluss erfährt. Aber nicht weniger verblüffend würde es sein, wenn wir allen den Verwicklungen von Ursachen und Folgen nachgehen könnten, die von den grossen Weltbegebenheiten längs endlos verschiedener Wege führen bis selbst zu dem „grain de sable qui peut changer la face du monde“.

Die Wissenschaft beschränkt sich auf das Erreichbare, das zunächst liegende. Aber schon daran hat sie genug, um ihr Unvermögen tief zu fühlen.

So auch die Religionswissenschaft, wenn sie die Entwicklung von Religion und religiösem Glauben zu erklären trachtet. Zieht sie auch die Grenzen ihrer Untersuchung noch so eng, die Vielheit der mit-

wirkenden Factoren bleibt doch zu gross, und der Zusammenhang zwischen ihnen zu verwickelt, als dass sie alles, was die Erscheinungen so hat werden lassen wie sie sind, deutlich unterscheiden könnte.

Wir haben in den Vordergrund gestellt, dass die Factoren der religiösen Entwicklung seien: fortschreitende Naturerkenntnis und sich entwickelnde Sittlichkeit. Das sind die grossen constituirenden Mächte, durch welche die religiöse Lebens- und Weltanschauung aufgebaut wird. Aber die Weise, auf welche sie wirken können und müssen, hängt von alle dem ab, was ich soeben mit dem Namen mitwirkender Factoren bezeichnete, wofür man auch sagen könnte: das Medium, worin sie sich befinden. Dabei denken wir an alles, was auf irgend eine Weise auf dies Werk Einfluss üben kann, Nationalität, Zeitumstände, Höhe und Art der Bildung, Macht einzelner Persönlichkeiten, und alles was weiter aus der Geschichte der Religionen als mitwirkender Factor bekannt ist.

Nun ist die Frage, ob es möglich ist, die Art, auf welche, laut der Geschichte, die beiden Factoren in jenem Medium wirken, auf gewisse allgemeine Regeln zurückzuführen, die dann als Gesetze für die Entwicklung von Religion und religiösem Glauben angesehen werden können. Wie die Chemie bestimmte Verhältnisse von Elementen aufzuzeigen und dadurch die Gesetze des chemischen Processes zu bestimmen weiss, so möchte man wünschen, auch hier Gesetzen auf die Spur zu kommen, welche die Art und Richtung der religiösen Entwicklung beherschen.

Dass solche Gesetze vorhanden sind, leidet keinen Zweifel. Was in der Natur wäre nicht an Gesetz und Regel gebunden? Und Religion, als Erscheinung des menschlichen Geisteslebens, ist ebensowol Natur wie alles, was in der physischen Welt vorkommt.

Wie aber sie finden? Hier stehen wir vor der erstaunlichen Verwicklung, worin das religiöse Leben befangen ist und worin so äusserst schwierig bestimmte wegweisende Linien zu unterscheiden sind. Man kann wol den Schein erregen als sagte man etwas, indem man einige allgemeine Wahrheiten ausspricht, die hier ebenso wie überall sonst gültig sind, aber was gewinnt man damit? Nur dies, dass das Misverständnis abgewehrt wird, als ob das Allgemeingültige hier nicht gelte. Wenn aber dies keinen Streitpunkt mehr abgiebt, dann kommt man damit auch nicht weiter.

Wenn wir in dieser Verlegenheit nach dem uns umsehen, was andere über diesen Gegenstand gesagt haben, dann verdient gewis an erster Stelle die Abhandlung von Dr. C. P. Tiele über „de Wetten der ontwikkelung van den Godsdienst“ (die Entwicklungsgesetze der Religion; Theol. Tijdschr. 1874, S. 225 ff.) unsere Aufmerksamkeit. Darin hat mein geehrter College den Versuch gemacht, eine Reihe von Gesetzen zu formuliren, die in dem Entwicklungsgange der Religion

aufgezeigt werden können. Ohne in die Einzelheiten der von ihm dazu gegebenen Erläuterung einzugehen, will ich seine Formeln hier aufnehmen, um zu sehen, inwiefern sie uns den gewünschten Dienst leisten können.

Im Vordergrunde stehen zwei allgemeine Gesetze:

1. Gesetz der Einheit des menschlichen Geistes.

„Das Bedürfnis nach Entwicklung der Religion entsteht nur, aber auch immer, dort, wo sich schon ein Fortschritt der allgemeinen Entwicklung gezeigt hat. Wird es aber unterdrückt, bleibt es unbefriedigt, dann geht auch die Frucht der allgemeinen Entwicklung verloren, und diese selbst wird gehemmt.“ (S. 241.)

2. Gesetz des Gleichgewichts.

„Entwicklung der Religion, ebensosehr durch ungezügelten Individualismus unmöglich gemacht, wie durch Gewissenszwang und Vernunft-Unterdrückung, kann nur dort stattfinden, wo sowol Autorität wie Freiheit herscht, und das historisch Gegebene zum Ausgangspunkt für den Fortschritt dient.“ (S. 243 ff.)

Hieran schliessen sich drei besondere Gesetze:

1. Gesetz der Reform.

„Erhöhung des religiösen Bewusstseins oder religiöse Entwicklung wird nicht durch Reform oder Veränderung der religiösen Formen bewirkt; sondern ruft umgekehrt diese letztere ins Leben. Soll die Reform von Dauer sein, dann muss sie natürlich und nicht künstlich sein, und sich an das Vorhandene anschliessen.“ (S. 248.)

2. Gesetz des Ueberlebens und des Wiederauflebens (nach Tylor).

„Die alten Vorstellungen und Gebräuche leben in den niederen Kreisen der Gesellschaft unverändert fort, und wenn die Gelegenheit günstig und die erste Begeisterung für die neue Lehre schwächer geworden ist, leben sie wieder auf, doch finden sie niemals einen Platz im neuen System, ehe sie nicht dafür zurecht gemacht sind.“ (S. 254.)

3. Gesetz des Fortschrittes durch Reaction (nach Sam. Johnson).

„Entwicklung, auch der Religion, geschieht stets in Form einer consequenten Ausbildung und Anwendung einer bestimmten Richtung, die, selbst eine Reaction gegen die in der vorhergehenden Zeitperiode herschende Anschauung, zu einer ähnlichen Reaction, und also gerade durch ihre Einseitigkeit zum Fortschritt führt.“ (S. 258.)

Endlich wird als das allgemeine Gesetz, das Grundgesetz der religiösen Entwicklung, das Gesetz der Vernunftwahl genannt, gemäss welchem

„die zuhöchst entwickelte Religion zuletzt über die niedrigeren, und damit immer das Vernünftig-sittliche in der Religion siegt, werde es auch in besonderen Fällen zur Zeit verworfen.“ (S. 261.)

Man wird, besonders wenn man beim Lesen der Abhandlung selbst gewahrt, mit welchem Reichtum von Beispielen diese Aufstellungen erläutert werden, dem Verdienste dieser Arbeit gern seinen Tribut entrichten. Bei Gegenständen, über die noch so viel Unsicherheit herscht, wie dies hier der Fall ist, ist man denen Dank schuldig, die den Mut haben, das Zögern zu überwinden, wodurch die meisten von jedem Versuch zu systematisiren zurückgehalten werden, und die mit ihrem organisirenden Talente, unterstützt durch hinreichendes Wissen, eine Skizze entwerfen, gegen welche die Kritik später vielleicht viel einzuwenden haben mag, die aber doch bei Fortsetzung der Untersuchung zum Leitfaden dienen kann. Diesen Dienst hat Tiele's Reihe von Gesetzen der Religionswissenschaft sicherlich erwiesen. Ich glaube auch, dass er an den sechs Formeln, die er uns gab, keine nennenswerte Aenderung vorzunehmen hätte, um sie noch heute mit gutem Erfolg verteidigen zu können. Man würde vielleicht nur das fragen können, ob er nicht lieber, statt allgemeine und besondere Gesetze zu unterscheiden und ihnen ein Grundgesetz nachzustellen, Ein Gesetz hätte aufstellen und alles übrige als fünf verschiedene Anwendungen davon hätte aufzeigen sollen. Dies Eine Gesetz ist das zuerst genannte, das von der Einheit des menschlichen Geistes. Damit soll doch nicht nur gemeint sein, dass die geistigen Vermögen des Menschen nicht abgesondert und unabhängig von einander in ihm vorhanden sind, sondern gewis auch dies, dass im Geist ein Gesetz herscht, welches eine dauernde Disharmonie in der Entwicklung verbietet. Und wenn man nun den andern sogenannten Gesetzen bis auf den Grund nachgeht, dann wird man sehen, dass man immer wieder auf dies Eine grosse Gesetz zurückkommt. Der Grundgedanke ist allezeit: dass, was zu dem im Geist bereits vorhandenen hinzukommt, sich daran muss anschliessen können, und dass, wo dies nicht möglich ist, Störung oder Behinderung in der Entwicklung entsteht. Darum muss das historisch Gegebene zum Ausgangspunkt für den Fortschritt dienen. Darum kann keine Reform durch Anpassung neuer Formen ohne ihnen entsprechende Entwicklung bewirkt werden. Darum überleben die alten Vorstellungen und Gebräuche die officielle Abschaffung der Lehre, mit der sie ursprünglich zusammenhingen. Darum reagirt in jeder neuen Periode der Geist gegen die Einseitigkeit, die in der vorangehenden herschte. Darum endlich triumphirt auf die Dauer das Vernünftig-sittliche in der Religion über alles, was der vernünftig-sittlichen Anlage des Menschen keine dauernde Befriedigung geben kann.

Immer dasselbige Gesetz, auf verschiedene Verhältnisse angewandt.

Und ist dies das Gesetz für die Entwicklung der Religion? Ohne Zweifel. Denn — und das ist, wie mir scheint, die Schwäche an Tiele's Aufstellung — es ist das allgemeine Gesetz des menschlichen

Geistes, und deshalb auch der Religion, die mit zum Geistesleben des Menschen gehört. Man kann die Probe machen, ob nicht, wenn man diese Aufstellungen über Entwicklung der Religion auf die Cultur im Allgemeinen anwendet, oder, will man ein beschränkteres Object, auf die Entwicklung der Sittlichkeit, alles sich davon ebenso gut sagen lässt, wie es hier von der Religion gesagt ist. Wir haben, genau besehen, in diesen Gesetzen der religiösen Entwicklung nichts anderes als eine Anwendung des allgemeinen Entwicklungsgesetzes auf die Religion. Es ist, als ob der Autor selbst dieses Bedenken fühlt, wenn er beim Uebergange zu den beiden letzten der besondern Gesetze (S. 253) sagt: „zwei andere Gesetze der Entwicklung der Religion, eigentlich Gesetze der allgemeinen Entwicklung, die auch für die Religion gelten, sind schon von anderen nachgewiesen und müssen hier nur noch in Kürze vorgeführt werden.“ Oder ist das kein Bedenken? Natürlich nicht, wenn nach der Wahrheit seiner Behauptungen gefragt wird. Je bestimmter es sich zeigt, dass irgend etwas als allgemeines Gesetz für den menschlichen Geist gilt, um so sicherer kann man annehmen, dass auch das religiöse Leben des Menschen dem untergeordnet sein muss. Aber die Frage war hier nicht die nach diesem allgemein Geltenden, sondern nach der Weise, auf welche es sich auf dem besondern Gebiet der Religion besonders gestaltet. Das ganze Object der Abhandlung über „die Gesetze der Entwicklung der Religion“ beruht auf der Voraussetzung, dass, während der Mensch auch als religiöses Wesen an das Gesetz seiner Veranlagung z. B. an das Gesetz der Einheit des menschlichen Geistes gebunden bleibt, doch für die verschiedenen Formen des Geisteslebens auch eigene Entwicklungsgesetze da sein sollen, die aus der Eigenartigkeit einer jeden besondern Function des Geistes hervorgehen; dass, wie es Regeln geben soll, die unsere ästhetische Entwicklung beherschen, auch für die religiöse Entwicklung besondere Gesetze da sein sollen, die aus dem Entwicklungsgang der Religion müssen erschlossen werden können. Wenn man dann nun, wie in dieser Abhandlung, eigentlich nichts anderes findet als die Nachweisung, wie das allgemeine Entwicklungsgesetz auch auf religiösem Gebiete seine Kraft behält, dann macht man sich wol keiner Undankbarkeit schuldig, wenn man, bei aller Würdigung der talentvollen Weise, in welcher diese unleugbare Wahrheit hier ausgeführt ist, noch nach etwas mehr fragt, und zwar nach demjenigen, um welches es hier gerade zu tun war.

Diese Kritik ist, glaube ich, nicht unbillig, aber ich will sofort hinzufügen: sie ist leicht im Vergleich mit der Aufgabe, deren Erfüllung sie verhütet haben würde; und ebensowenig wie ich andere als Beispiele nennen könnte, wie diese Aufgabe angefasst und gelöst werden müsste, fühle ich mich selber imstande, sie auf mich zu nehmen. Zum wenigsten, wenn sie rein systematisch, so wie Tiele es probirte, ausgeführt werden

soll. Pfleiderer widmet seinen ersten Hauptteil der „Entwicklung des religiösen Bewusstseins“, und v. Hartmann nennt sein ganzes Werk „das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung“, aber beide folgen der Methode, die Geschichte bezeugen zu lassen, auf welchen Wegen die verschiedenen Religionen zu höherer Entwicklung gekommen sind. Tiele hätte sich seine Arbeit viel bequemer machen können, wenn er auf die Weise, wie sie u. a. auch von ihm in seiner „Geschichte der Religion“ angewandt worden ist, die Religionen, nach ihren Arten geordnet, eine nach der andern vorgenommen und aus der Geschichte einer jeden gezeigt hätte, wie dort die Entwicklung stattgehabt hat. Aber er strebte nach Höherem. Er wollte erproben, ob die Resultate dieser historischen Untersuchung sich schon in allgemeine Regeln zusammenfassen liessen, deren Allgemeingültigkeit wieder historisch bestätigt werden könnte. Wäre das von jemandem mit einer weniger ausgebreiteten Kenntnis der Religionsgeschichte gewagt worden, dann würde man dem Unbefriedigenden des Resultates keine grosse Bedeutung beilegen können. Aber wenn solch ein Versuch von seiner Hand noch so wenig von dem liefert, was man wünschen möchte, dann liegt darin, wie es mir vorkommt, eine Warnung, mit dem Systematisiren nicht zu eilig zu sein. Das Aufstellen von Gesetzen ist doch das Letzte, wozu die Wissenschaft kommt. Und sehen wir, wie die Naturwissenschaft, die bei ihrer Untersuchung sich in so viel günstigerer Lage befindet, nun schon Jahrhunderte lang mit ihren Experimenten und darauf gebauten Hypothesen an der Arbeit ist, und wie sie doch noch nicht mehr als erst einen Anfang der Sicherheit hinsichtlich der in dem Causalzusammenhange wirkenden Gesetze hat erlangen können, dann kann es uns nicht verwundern, dass wir, bei den so verwickelten Problemen des Seelenlebens und bei den erst nur seit kurzer Zeit methodisch behandelten Fragen über Ursprung und Entwicklung der Religion, uns vorläufig mit einer sorgfältigen Sammlung der Daten zufrieden stellen müssen, aus denen später das System wird aufgebaut werden können.

Während, wie sich von selbst versteht, die allgemeinen Gesetze des menschlichen Geistes immer als die alles beherschenden Mächte anerkannt bleiben, muss unsere Aufmerksamkeit sich vor allem auf die Erscheinungen richten, worin das eigenartig Religiöse sich am schärfsten ausdrückt. Können wir doch hoffen, darin die besondern Gesetze für die Entwicklung der Religion am deutlichsten ans Licht kommen zu sehen. Als Hülfsmittel kann dabei die Vergleichung mit irgend einem andern an das Religiöse grenzenden Gebiete, wie Philosophie, Sittlichkeit, Kunst dienen. Denn es ist nicht anders möglich, als dass man dann einen Unterschied sowol in der Richtung wie in der Kraft des Fortschrittes bemerken muss, und dieser Unterschied kann

eine Hinweisung auf das besondere Gesetz, wodurch er verursacht ist, geben.

Ein Beispiel. Etwas Charakteristisches bei aller Religion ist, dass die religiösen Verpflichtungen und die Religionslehre als mit höherer Autorität denn der menschlichen ausgestattet angesehen werden. Bei den sogenannten positiven Religionen ist dies unbestreitbar, aber auch in den Naturreligionen gehört das, was als Wille der Gottheit erkannt oder für von der Gottheit gelehrte Wahrheit gehalten wird, immer zu einer andern Art als alles, was menschlichem Gutdünken oder Nachdenken entstammt. Das kommt auf keinem andern Gebiete vor. Wenn im Staate die Gesetze und in der Gesellschaft die Gewohnheiten von der Gottheit abgeleitet und unter ihren Schutz gestellt werden, so geschieht dies, weil die religiöse Anschauung auf den Staat und die Gesellschaft ausgedehnt wird, nicht weil im staatlichen oder gesellschaftlichen Leben selbst eine Veranlassung dazu läge. Die Theokratie ist keine politische, sondern eine theologische Schöpfung. Rein sociale oder politische Motive führen niemals zur Anerkennung einer übermenschlichen Autorität. Wo diese Anerkennung vorkommt, da stammt sie aus der Religion her und ist von dort auf die gewöhnlichen menschlichen Verhältnisse übertragen. Aber in der Religion gehört sie zu dem Ursprünglichsten. Ja, wenn das Göttliche gerade das Nicht-Menschliche ist (und das ist es von Anfang an), dann folgt mit Notwendigkeit daraus, dass alles was für göttlichen Ursprungs gehalten wird, auch eine Autorität hat, der der Mensch das eigene Urteil und den eigenen Willen unterwerfen muss. Nun ist leicht zu sehen, welchen Einfluss dies auf die religiöse Entwicklung haben muss. Wie hoch in der Kunst die unübertrefflichen Muster der grossen Meister auch gestellt werden mögen, kein heiliges Verbot hindert den Künstler, der nach ihnen kommt, der eigenen Auffassung zu folgen, neue Formen zu schaffen, oder selbst nach höheren als den von jenen erreichten zu streben. Alle Ehrerbietung, welche die alten Schulen der Philosophie verdienten und genossen, hat niemals verhindert, dass der menschliche Geist nach neuen Lösungen der grossen Weltfragen suchte, und niemals ist dem Denken, auf rein philosophischem Gebiete, das Recht streitig gemacht, die früher herschenden Systeme zu bestreiten und durch bessere zu ersetzen. Auch die Sittlichkeit konnte, insoweit sie nicht an religiöse Gesetze gebunden war, ihrem eigenen Entwicklungsgange folgen, ohne eines Frevels schuldig erachtet zu werden, wofern sie alte, aber durch den allgemeinen Fortschritt veraltete, Lebensregeln verwarf. In der Religion ist es ganz anders. Da hat die Entwicklung niemals ungehindert fortgehen können, weil sie immer an göttliches Gesetz und Wahrheit gebunden blieb. Auf der einen Seite war das eine Behinderung für den freien Flügelschlag des Geistes, auf der andern eine Veranlassung zum Streit, sobald die all-

gemeine Entwicklung zu mächtig wurde, um sie gänzlich vom religiösen Gebiete ausschliessen zu können. Man denke, um nur eins der bekanntesten Beispiele zu nennen, daran, wie der Entwicklungsgang des Protestantismus durch den Glauben an die göttliche Autorität der heil. Schrift beherscht ward. Auf welchem andern Gebiete findet man etwas, das dem gleichgestellt werden könnte? Und ist es dann nicht richtig, dass bei der Untersuchung nach den Entwicklungsgesetzen der Religion der Einfluss des Glaubens an göttliche Autorität eines gewissen Gesetzes oder einer gewissen Lehre besonders in Betracht gezogen werden muss?

Als ein zweites Beispiel wird man die besondere Bedeutung anführen können, welche die menschliche Persönlichkeit im Entwicklungsgange der Religion zu erhalten pflegt. Dies bildet keinen völligen Gegensatz mit dem, was auf anderen Gebieten wahrzunehmen ist. Ueberall wo das Leben sich aus den sinnlichen zu geistigen Daseinsformen erhebt, wird, und zwar in zunehmendem Masse, die Persönlichkeit die grosse Macht für alle Entwicklung. Solange man im pflanzenartigen und tierischen Leben bleibt, findet man das Individuelle nur als durch natürliches Wachstum gewordenes Exemplar einer bestimmten Art. Besondere Gunst der Umstände kann das eine Exemplar wol besser für den Kampf ums Dasein ausrüsten als das andere, und diese Vorrechte können durch Vererbung in der Art eine reicher begabte Gruppe bilden, aber das ist doch immer Naturprocess, in dem Sinne, dass der Fortschritt durch das entsteht, was mit dem Individuum geschieht, nicht durch das, was es selbst tut. Kommt man dahingegen in die höhere Sphäre des bewussten geistigen Lebens, dann behalten die Gesetze des natürlichen Wachstums und Fortschrittes, die schon auf dem niedrigeren Gebiete herschen, zwar alle ihre Kraft, aber es kommt noch etwas anderes hinzu: das Vermögen der Selbstentwicklung der Persönlichkeit durch bewusste und gewollte Anspannung der intellectuellen und moralischen Kraft. Dann zeigt sich die dort noch unbekannte Erscheinung, dass das Individuum, indem es alles, was von Entwicklung in seiner Art schon vorhanden war, in sich aufnimmt, dies in sich selbst zu persönlichem Charakter, persönlichem Geistesleben umbildet, und es dadurch zu einer neuen, ursprünglichen Quelle der Entwicklung für seine Umgebung macht. Man kann jedes Stück der allgemeinen Bildung, welches man will, vornehmen, wenn man seiner Geschichte nachgeht, wird man immer finden, dass die Entwicklung durch nichts mehr befördert, geleitet, beherscht worden ist als durch die, niemals ganz zu erklärende Macht der Persönlichkeit. Das ist darum nicht etwas besonderes für die Religion, das man anderwärts nicht fände. Es ist ein allgemeines Entwicklungsgesetz, das auch für die Religion gilt. Aber in der Religion stellt es sich auf eine ganz besondere Weise dar.

Anderwärts bleiben die mächtigen Persönlichkeiten, wie hoch sie auch verehrt werden, Meister, Heroen, oder werden sogar durch die Verehrung der Nachkommenschaft dem Gefolge der Gottheit zugeteilt. Aber auch in diesem letzten Falle bleiben sie Sterbliche, die ihrer grossen Verdienste wegen der göttlichen Unsterblichkeit teilhaft geworden sind. Etwas gänzlich anderes geschieht auf dem Gebiet der Religion. Ohne Zweifel ist es das Bedürfnis, das Uebersinnliche in den Bereich der sinnlichen Wahrnehmung zu bringen, das am meisten dazu treibt, die Vorstellung aufkommen zu lassen, dass einige Individuen Teil an der Gottheit haben, nicht nur ihren Willen kennen und auf sie Einfluss ausüben können, sondern auch sie einigermassen in ihrer Persönlichkeit repräsentiren. Möglicherweise ist davon schon in den Naturreligionen etwas zu finden, in der Verehrung des Zauberers oder Wahrsagers, der für den Volksglauben nicht jemand ist, der mehr weiss oder mehr kann als andere, sondern ein solcher, dem eine geheimnisvolle übermenschliche Macht innewohnt. Auf höherem Standpunkt kommt der Priester, nicht der römische Staatsbeamte für den Cultus, sondern der eigentliche Priester, wie vor allem der Orient ihn hervorgebracht und wie der Katholicismus ihn zum Gott auf Erden gemacht hat, der Mann, an welchem das Menschliche nur die Form ist, in welcher das Göttliche sich darstellt. In gewisser Hinsicht steht auf derselben Linie der israelitische Prophet, der nicht nur von Jahve zeugt, sondern durch den Gott selbst spricht. Aber vor allen kommen hier in Betracht die Stifter der grossen Religionen, deren menschliche Persönlichkeit so bald in einer Apotheose verschwand, die sich erst dann befriedigt fühlte, als sie jenen, die nun selbst als Objecte religiöser Verehrung hingestellt wurden, einen durchaus göttlichen Charakter zuerkannt hatte.

Diese Religionsstifter nehmen in der Religionswissenschaft einen höchst bedeutsamen Platz ein. Professor William D. Whitney legt ihrer Dazwischenkunft bei dem Entstehen der Religionen eine so grosse Bedeutung bei, dass er darin die einzig richtige Grundlage für eine morphologische Einteilung der Religionen findet.[1]) Nach ihm muss man dieselben einteilen in solche, die, gleichwie die Sprachen, durch natürliches Wachstum aus der in der Gemeinschaft vorhandenen Entwicklung entstehen, und solche, die persönliche Schöpfungen eines Stifters sind, „der als leitender Vertreter der besseren Einsicht und des besseren Gefühles seiner Zeit (anders würde es ihm nicht glücken) sich gegen den Formendienst und Aberglauben auflehnt, und seine Mitmenschen zu aufrichtigem und sittlichem Glauben an eine neue Reihe von Lehren

---

[1]) In dem schon früher citirten Artikel „on the so-called science of Religion". Princeton Review, 1884.

aufruft, die einen besondern sittlichen Charakter tragen, dem er selbst Gestalt und Zusammenhang gegeben hat". Professor C. P. Tiele hat in dem bedeutenden Artikel „Religions", den er für die Encyclopaedia Brittannica (XX. 358) schrieb, diesen Gegensatz in richtigere Form gebracht, durch die Bemerkung, dass bei dem „Wachstum" doch immer ein bedeutender Anteil persönlicher Initiative zuerkannt werden muss, während die „Stiftung", wie sehr auch persönlich bedingt, doch nur durch den innigen Zusammenhang mit dem Wachstum, das in ihr diesen persönlichen Charakter erhielt, möglich gewesen ist. Aber unter Vorbehalt dieser Kritik schliesst er sich doch der allgemeinen Auffassung von Whitney an, und meint mit ihm, dass keine bessere morphologische Rangordnung der Religionen zu geben sei als die von Rassen-Religionen, und Religionen die von einem bestimmten Stifter stammen. Ja er meint, es bestehe zwischen den beiden der eingreifendste principielle Unterschied, nämlich der, dass in den ersteren das Natur-Princip, in dem andern das der Sittlichkeit hersche. Dies letzte wird dann ausgeführt in einer Skizze der daraus sich ergebenden Classification der verschiedenen Religionen (ebds. S. 366—370), die umsomehr gelesen zu werden verdient, weil sie dem Misverständnis vorbeugen kann, als ob der Verfasser den Gegensatz von Natur und Sittlichkeit eben so scharf nähme wie Whitney den von Wachstum und Stiftung, sodass also auf ihn dieselbe Kritik anwendbar wäre, die er mit solchem Recht an seinem Vorgänger ausgeübt hat. Ob nicht dennoch etwas bedenkliches an diesem Gegensatz von Natur und Sittlichkeit als Grundlage der Classification bleibt, ist eine Frage, auf die ich mich jetzt hier nicht einlassen kann, da sie mich zu weit von dem Zwecke abführen würde, weswegen ich beide Artikel hier citirte.

Ich wollte nämlich zeigen, wie die Ableitung einer Religion von einem persönlichen Stifter deswegen umsomehr für eine Hauptsache bei der Charakteristik der Religionen gehalten werden muss, weil daraus eine eigenartige Veränderung in der Entwicklung solch einer Religion folgt. Ob das was hinsichtlich dieses Stifters geglaubt wird historisch glaubwürdig ist, tut wenig zur Sache. Wenn es nur geglaubt wird, so ist es für die Bekenner ebensogut wie unzweifelhafte Geschichte. Nun bleibt dieser Stifter niemals nur Stifter. Die Verehrung seiner Person steigt immer zur Vergötterung auf, wofür die fromme Phantasie den erforderlichen Stoff liefert. Buddhismus und Christentum sind davon die sprechendsten Beispiele. Der Islam weniger, weil dieser für unbehinderte Legendenbildung viel zu sehr im Lichte der Geschichte geboren ist, und überdies weil Muhammeds Buch bei den Gläubigen sogut wie völlig an die Stelle seiner Person getreten ist, ebenso wie Mose für das spätere Israel einigermassen zum Figuranten wurde neben dem ihm zugeschriebenen Gesetze. Aber in den beiden andern Religionen

ist der, historische oder legendenhafte, Stifter zur vollen Verwirklichung des Ideals der nach ihm genannten Religion geworden. Das höchste Ziel seiner Nachfolger ist, so zu werden wie er. Das bildet ein Entwicklungsgesetz, welches der Religion eigentümlich ist. Würde man vielleicht bemerken, dass etwas ähnliches doch auch beim Neu-Pythagoreismus und Neu-Platonismus vorkommt, so ist die Antwort, dass dies keine philosophischen Systeme mehr waren, sondern grösstenteils durch das Christentum veranlasste Versuche, um veraltete Systeme in eine Art von Religion umzuwandeln und ihnen dadurch neue Lebenskraft einzuflössen. In der eigentlichen Philosophie begegnet man dieser religiösen Erscheinung nicht. Sokrates' Einfluss erstreckt sich über die ganze Geschichte der Philosophie, aber der Sokrates-Cultus endigt schon mit Platon. Die Philosophie nimmt sein reformatorisches Subjectivitäts-Princip auf und pflanzt es in drei verschiedenen Gestaltungen fort, deren jede eine eigene Schule bildet, woraus wieder andere Schulen entstehen; aber in keiner von ihnen wird daran gedacht, dem Meister als der Incarnation derjenigen Wahrheit zu huldigen, in deren Geheimnisse das Denken einzudringen sucht. So geht dort die Entwicklung immer weiter als ein Suchen nach einem noch durch niemanden erschauten, vielleicht auch nie durch ein sterbliches Auge zu schauenden Ideale. Nehmen wir dem gegenüber den Entwicklungsgang in den Religionen. Das Ideal braucht nicht mehr gesucht zu werden. Es steht historisch verwirklicht am Anfang der ganzen Entwicklungslinie da. Und zwar mit normativer Autorität, und die Losung ist nicht, wie auf jedem anderen menschlichen Gebiet, mutig vorwärts zu sehen nach dem, was die Zukunft enthüllen wird, sondern gehorsam sich umzusehen nach dem, was für alle Zukunft das Ziel bestimmt und das Gesetz giebt. Wenn man mit dem Gedanken hieran die Geschichte z. B. des Christentums durchgeht, dann wird man zugeben müssen, dass der Glaube an das im voraus verwirklichte Ideal eine alles beherschende Macht im Denken und Leben gewesen ist, und dass daraus ein Entwicklungsgesetz hervorging, das man fortwährend in Rechnung ziehen muss, um den Entwicklungsgang begreifen zu können.

Endlich noch ein drittes Beispiel. Keine Religion ohne Cultus. Ursprünglich naiv, kindlich-abergläubisch, erhebt der Cultus sich allmählich zu einem mehr symbolischen Charakter, und in dem Masse als des Menschen geistiger Gesichtskreis sich erweitert, nehmen auch die Cultushandlungen in Anzahl und Bedeutung für das religiöse Leben zu. Bei dieser Ausbreitung entsteht das Bedürfnis nach Beamten, die die heiligen Handlungen leiten, die die Geheimnisse der Symbole kennen, und deren Vermittlung bald für jeden unentbehrlich wird, der die mit den Cultushandlungen verbundenen Segnungen geniessen will. Alles was weiter damit zusammenhängt lasse ich jetzt ruhen, um die Auf-

merksamkeit allein auf das zu richten, was das Cultus-Symbol wird, wenn es einmal seinen Platz in der Religion der einen oder anderen Gemeinschaft gefunden hat.

Ursprünglich ist es ein Ausdruck lebendigen Glaubens, und dann ist es nicht allein in seinem Rechte, sondern hat es wesentlich einen grossen Wert. Es bringt für den Gläubigen die erkannte religiöse Wahrheit in den Bereich der Anschauung, und verleiht ihr dadurch mehr Macht über Gemüt und Leben. Die Theologie ist für die Gebildeteren, der Cultus für die grosse Menge. Das Zugegensein bei den heiligen Handlungen oder die Teilnahme daran, mit welchen nebelhaften Vorstellungen auch es geschehen möge, ist für den Unentwickelten ein Contact mit dem Uebersinnlichen, das in der Sphäre des Denkens über seinen Bereich hinausgeht. Aber allmählich ändert sich der Glaube. Die alten Vorstellungen weichen erleuchteteren, und das Symbol verliert seinen Stützpunkt im allgemeinen Bewusstsein. Aber deswegen nicht seine Autorität. Jetzt wird ihm eine gewisse Wiedergeburt zuteil, dadurch, dass es eine veränderte Bedeutung empfängt. So geht es stets weiter, und es ist wunderbar, wie lange dasselbe sich wiederholen kann, wie oft das alte Symbol in veränderter Auffassung seine Autorität erneuert. Doch hat auch das seine Grenzen. Wenn im allgemeinen Bewusstsein nichts mehr von der Glaubensvorstellung lebt, aus der einst das Symbol entstand, dann glückt die Verjüngungskur nicht mehr. Darum aber fällt es nicht fort. Wer davon spricht es abzuschaffen, wird durch die grosse Menge des Frevels am Heiligen verziehen. Giebt es etwas, das in heutiger Zeit mehr des vernünftigen Sinnes bar ist als die Beschneidung bei den Juden? Und doch wagen selbst die am höchsten Entwickelten unter ihnen kaum, auf deren Abschaffung zu dringen oder sich nur der Beobachtung derselben zu entziehen. Damit geht unvermeidlich zusammen, dass das tote Symbol einen hemmenden Einfluss auf die Entwicklung hat. Es vergegenwärtigt eine Vergangenheit, der das allgemeine Denken und Fühlen entfremdet ist, und von der sich loszumachen es doch den Gläubigen verbietet. Es behält seine Macht über das Volk, und verhindert dadurch die Reformer, den Volksglauben zu höherer Entwicklung zu bringen.

Keine Religion, in der man nicht Beweise für die Wahrheit dieser Behauptung finden könnte. Und so haben wir hier ein neues Beispiel, wie auf religiösem Gebiete die Entwicklung an eigentümliche, dort allein geltende Gesetze gebunden ist.

Das Angeführte will für nichts mehr gelten als für eine Erläuterung dessen, was ich mit dem Ausspruch meinte, dass nach besondern Gesetzen für die Entwicklung der Religion gesucht werden müsse. Ich habe nicht gemeint, dass die hier genannten Punkte zuerst oder vor anderen in Betracht zu kommen verdienten. Es kann andere geben, die

noch viel mehr Aufmerksamkeit verdienen. Aber sie können doch zur Verdeutlichung des Sinnes gereichen, in dem hier von besonderen Gesetzen der religiösen Entwicklung gesprochen wird.

Das Suchen nach diesen Gesetzen ist eigentlich ein Studium für sich, und zwar ein solches, das am besten dem Forscher in der Geschichte der Religionen überlassen wird. Wenn er dem Entwicklungsgang der verschiedenen Religionen folgt, und dabei fortwährend das, was die Richtung und das Mass des Fortschritts bestimmt, im Auge hat; wenn er ausserdem stets auf den Einfluss achtet, den die Religion von der Beziehung zu der in irgend einem Zeitabschnitte vorhandenen Auffassung und Einrichtung des sittlichen Lebens, zu Staat und Gesellschaft, zu Wissenschaft und Kunst erfährt: — dann kann er allmählich den Stoff zu einer Anzahl von Regeln sammeln, deren Herschaft in der Entwicklung der Religion anerkannt werden muss. Es muss dabei immer ein grosser Spielraum für das beziehungsweise Zufällige übrig bleiben. Historische Wissenschaft ist keine Mechanik, weil die Menschenwelt kein Mechanismus ist. So wird niemals die Notwendigkeit aller Einzelheiten aus den das Ganze beherschenden Gesetzen bewiesen werden können, aber durch stets fortgesetzte Untersuchung muss es doch sich ermöglichen lassen, den allgemeinen Entwicklungsgang der Religion auf bestimmte Gesetze zurückzuführen.

III. Formen der Entwicklung der Religion und des religiösen Glaubens.

a. Psychologische Formen.

Mit Recht stellte Tiele an die Spitze der Entwicklungsgesetze der Religion das von der Einheit des menschlichen Geistes. Auf welchem Gebiet und in welcher Richtung das Geistesleben wirksam sein möge, immer bleibt es an das aus dem Wesen des Geistes stammende Gesetz gebunden: dass auf die Dauer jede Störung im Gleichgewicht der Geistesfunctionen sich wieder in neu herzustellende Harmonie auflösen muss. Aber diese Einheit schliesst die Verschiedenheit nicht aus. Sie offenbart sich gerade in fortwährender Verletzung ihrer selbst. Sie hat, was die alte Kirchenlehre mit dem Namen „oeconomia“ bezeichnete, eine solche innere Beschaffenheit, dass die Wesenseinheit nur als Daseinsverschiedenheit gedacht werden kann. Daher kommt es, dass die Entwicklung niemals in gerader Linie fortschreiten kann, sondern sich in der Form eines unaufhörlichen Schwankens zwischen gestörtem und nach Herstellung strebendem Gleichgewicht darstellt.

Das gilt auch von der Entwicklung der Religion. Gerade weil die Religion zu dem ganzen Wesen des Menschen in Beziehung steht, ist sie ganz besonders an dies Gesetz gebunden, und ist es also auch unvermeidlich, dass sie sich in einer fortdauernden Abwechslung von lauter an sich einseitigen Formen darstellt, die durch ihre Einseitigkeit einander immer wieder zum Correctiv dienen, und in denen zusammen das Gesetz der Einheit des Geistes sich offenbart.

Für die Bestimmung dieser Verschiedenheit ist keiner bessern Einteilung zu folgen als der alten vom Denken, Fühlen und Wollen des Menschen. Das sind in der Tat die Hauptformen unserer gesamten geistigen Existenz. Und keine von diesen dreien kann bei der Religion ausser Betracht bleiben. Beginnt die Religion mit dem Eindruck von etwas Uebersinnlichem, so behält sie auch bei weiterer Entwicklung ihren eigentlichen Sitz im Gefühlsleben. Hängt sie von Anfang an zusammen mit irgend einem Nachdenken über die Aussenwelt, — je weiter sie auf ihrem Wege fortschreitet, umsovielmehr verlangt sie die Rechtfertigung des Glaubens, die allein das Denken geben kann. Ist sie ursprünglich eine noch unbewusste Aeusserung der sittlichen Anlage des Menschen, — die darin beginnende Richtung des Willens erscheint stets mehr als zu ihrem Wesen gehörig und als die Bedingung all ihrer ferneren Vollendung. So liegt es auf der Hand, dass wir bei der Untersuchung der psychologischen Formen, in denen die religiöse Entwicklung sich zeigt, unsere Aufmerksamkeit dem zuwenden, was die Religion wird, jenachdem im Menschen mehr das Denken, oder mehr das Fühlen, oder mehr das Wollen die Vorhand hat. [1])

1. Intellectualismus.

In Zeiten da früher allgemein herschende Vorstellungen ihren Credit bei den mehr Entwickelten zu verlieren beginnen, hört man oft die Versicherung, dass was geglaubt werde bis zu einem gewissen Grade gleichgültig sei, da in der Religion doch alles auf die Gesinnung, die Gemütsverfassung ankomme. Es ist wahr, dass der religiöse Gehalt des Glaubens nicht völlig, selbst nicht grösstenteils von dem Vernünftigen der Glaubensvorstellungen abhängig ist, sodass die Religion als Frömmigkeit der Religion als Glauben sehr wenig proportionirt sein kann. Aber was bei der Religion nicht fehlen darf, ist, dass der Glaube, wie er auch sei, wirklich geglaubt werde. Es kann mit Skepticismus sehr gut eine Gemütsverfassung sich paren, die, wenn sie auf einen als wirklich anerkannten Gegenstand des Glaubens gerichtet wäre, diesem Glauben

---

[1]) Diesem Gegenstande hat E. von Hartmann besondere Aufmerksamkeit gewidmet in seiner „Religion des Geistes". Im ersten Teil „Religionspsychologie" findet man darüber eine Anzahl höchst bedeutender Bemerkungen.

echte Begeisterung, einen tief religiösen Charakter verliehen haben würde, aber es ist ein Misbrauch des Wortes, wenn man Religion, religiösen Glauben etwas nennt, dem die Anerkennung der Realität eines Objectes der Verehrung gänzlich fehlt. Ebensowenig wie man von einer Hoffnung spricht, die nichts mehr hofft, darf man von einem Glauben träumen, der nichts mehr glaubt. Ein Ungläubiger kann möglicherweise ein viel besserer Mensch sein als ein Gläubiger, aber ein Gläubiger ist allein der, welcher etwas glaubt und daran auch wirklich glaubt.

Daher kommt es, dass der Glaube sich niemals ganz von dem Verstande losmachen kann. Denn um an etwas wirklich glauben zu können, muss man bei sich selbst überzeugt sein, dass es nicht unvernünftig ist, daran zu glauben. Die Möglichkeit eines bestimmten Glaubens hängt darum von dem Masse und der Art der allgemeinen Entwicklung ab. Auf den niederen Stufen, bei den uncultivirten Völkern, taucht die Frage nach der Vernünftigkeit der Vorstellungen über das Uebersinnliche noch nicht auf, es müsste denn sein in der Anwendung der gar nicht so unverständigen Logik: dass ein Gott da ist, um zu helfen, und dass deswegen, wenn ein vermeintlicher Gott nicht hilft, er auch nicht zum Gotte taugt, und darum durch einen andern ersetzt werden muss. Uebrigens aber nimmt die kindliche Einbildung noch ganz und gar den Platz des Verstandes ein, und ihre Phantasieen werden für Realitäten genommen. Beginnt jedoch das Nachdenken zu erwachen, dann fängt es auch sofort mit der Kritik jener Träumereien an; der Zweifel wird geweckt, und damit ist in die Religion ein Element der Gärung und Unruhe gekommen, das niemals mehr völlig weicht. Beim Ursprung jeder Glaubensvorstellung steht diese in Uebereinstimmung mit dem, was zu der Zeit und in diesem Kreise für vernünftig gehalten wird. Anders würde sie nicht entstehen können. Das sind die guten Tage der Harmonie zwischen Glauben und Wissenschaft, worin sie einander beiderseits stützen. Ob sie lange dauern, hängt von der Wissenschaft ab. Denn von dieser Seite kommt die Spannung. Der Glaube scheidet ungern von Vorstellungen, in denen er einst seine Befriedigung fand. Darum ist er auch, wenn die Wissenschaft Zweifel an ihrem Rechte zu wecken beginnt, nicht sofort geneigt, sie preiszugeben. Er hilft sich zuerst mit Kunstgriffen, um die er nie verlegen ist, um das alte aufrecht zu erhalten, und giebt nicht nach, solange er nicht durch die Uebermacht gezwungen wird, die die Wissenschaft in der öffentlichen Meinung bekommen hat.

Dann etablirt sich, sei es auch nur für relativ kurze Zeit, die Verstandsherschaft, die schon lange bei den mehr Entwickelten vorhanden gewesen war und die sich nun über die grosse Menge ausbreitet. Solche Zeitperioden in der Geschichte bieten Gelegenheit, im Grossen zu studiren, was man sonst nur bei kleineren Gruppen wahrnehmen kann.

Man kann solch eine Zeitperiode schwerlich eine Blütezeit der Religion nennen. Der Verstand ist ein nützlicher Arbeiter, aber ein armseliger Dichter, und was ist Religion ohne Poesie? Um ihn in seiner vollen Eigenart wirken zu sehen, muss man ihn in Kreisen beobachten, die er selbst geschaffen hat und wo er darum auch unbehindert seinen Weg machen kann. Als Beispiel dafür kann der Socinianismus dienen, der einen um so sprechenderen Charakter zeigt, weil er mit aus der allgemeinen reformatorischen Bewegung des 16. Jahrhunderts entsprungen ist, und darum auf allen Seiten Vergleichungspunkte mit den gleichzeitigen katholischen und protestantischen Kirchenreformations-Versuchen bietet. Bei dieser Vergleichung fällt wahrlich das schönste Licht nicht auf die Vertreter des nüchternen Verstandes. Sie haben hundertmal Recht mit ihrer Kritik der von den anderen Parteien festgehaltenen Kirchenlehre, aber sie leiden an einem verhängnisvollen Unvermögen, zu verstehen, was in der veralteten Form der Kirchenlehre als echt religiöse Wahrheit verborgen liegt. Die classischen Documente des religiösen Geistes werden durch ihre Interpretation verkannt und entstellt. Sie können eine theologische Schule stiften, aber kein begeistertes Gemeindeleben wecken. Wieviel tiefer sie auch als irgend eine andere Partei bei der Bestreitung erkannter Irrtümer durchgreifen, so geht doch von ihnen nur eine sehr geringe wirklich reformirende Kraft aus.

Einigermassen anders stellen sich die Dinge, wenn in einer grössern Gemeinschaft der Entwicklungsgang auf einen Punkt gekommen ist, wo eine zeitweilige Verstandsherschaft notwendig und wünschenswert wurde. Wenn der alte Glaube seine Grundlage im Gemeindebewusstsein verloren hat und die Gefühlsrichtung in krankhaften Mysticismus entartet ist, dann muss die Verstandeskritik eine Scheidung zwischen dem Veralteten und dem noch Brauchbaren im überlieferten Glaubensinhalt machen, und es ist wahrhaft eine Woltat, wenn die Verstandsrichtung wieder Besonnenheit in das Gemeindeleben bringt. So war es z. B. mit der Aufklärung im vorigen Jahrhundert, die von der Nachkommenschaft wol ein billigeres Urteil verdient hätte als die Geringschätzung, mit der man ihr später meist begegnet ist. Mit ihrem Streben, alles zur Klarheit zu bringen, vernünftige Glaubensvorstellungen zu bilden und zu beweisen, das religiöse Leben an die allgemeine Bildung der Zeit anzuschliessen, hat sie vielen Nutzen gestiftet, von dem auch die welche später ihren Bann brachen den Vorteil gezogen haben. Der Dichter des Nathan ist ebenfalls in ihrer Schule gewesen. Doch, wieviel gutes man ihr auch nachrühmen möge, wer fühlt nicht beim Uebergang aus ihrem Kreis in den von S c h l e i e r m a c h e r gleichsam neu aufatmend, dass die Religion wieder zu ihrem Rechte kommt? Es war alles höchst achtungswert, was von jenem Rationalismus ausging, ernsthaft, ver-

ständig, praktisch, es war alles — nur keine echte Religion. Es fehlte dazu das Innige, Gemütliche, Erhebende, wofür der vernünftelnde Verstand kein Auge oder kein Herz hat, und das doch den eigentlichen Kern des Religiösen ausmacht. Bei dem allen gehört eine Verstandesherschaft wie die der Aufklärung zu den besten, die sich denken lassen, weil, wie sehr sie auch in der Würdigung des Religiösen fehlte, sie doch um desto mehr ihre Stärke in der Beförderung einer gesunden, strengen Sittlichkeit suchte. Blieb sie oberflächlich in ihrer Auffassung vom Wesen der Religion, so machte sie vollen Ernst mit der Anwendung der Forderungen der Religion auf das Leben. Man hat über ihre Verherrlichung der Würde des Menschen und ihren Eifer für Beobachtung der Tugend gespottet, aber es ist gar nicht zu sagen, wie viel sie damit für die Besserung des sittlichen Gehaltes des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens getan hat.

Ganz anders wird es da, wo der Verstand in der Religion gebraucht wird, um eine überlebte Orthodoxie wieder mit einem Schein von Recht zu umgeben. Dergleichen Versuche der Repristination kommen fortwährend im religiösen Leben der Völker vor, zumeist wenn neue Gedanken entstehen, die zu weit von den alten abweichen als dass sie allgemeinen Eingang finden könnten, und die dann zu Gunsten des Systems, gegen welches sie sich richten, eine Reaction hervorrufen. Dann wird das System, das schon lange mehr nur beibehalten als verteidigt wurde, zu neuer Ehre und auch in neuer Schärfe wieder hergestellt. Das ergibt einen Orthodoxismus, der sich wol mit einem Schein der gemütlichen Anhänglichkeit an die alten Lehren schmückt, der aber doch eigentlich einen verständigen, doctrinären Charakter trägt. Man sieht dies an der vollkommenen Verlegung des Schwerpunktes, aus der fides qua creditur in die fides quae creditur. In seinem Ursprung war das Dogma Bekenntnis; jetzt fordert man, dass das Bekenntnis dies Dogma sein solle. Und um diese Forderung aufrecht erhalten zu können, verlangt man vom Verstande, dass er Beweise für die Wahrheit des Dogmas liefere. Hätte es seine Wahrheit in seiner wirklichen Uebereinstimmung mit dem Gemütszustande der Gemeinde, dann würden die Theologen nicht soviel Mühe nötig haben. Aber sie müssen es wahr machen, um ihm zur Herschaft zu verhelfen, und sie haben dazu kein anderes Mittel als eine bloss verstandesmässige Beweisführung für seine Wahrheit. Dieser Intellectualismus einer Orthodoxie, die aus dem Verfall, in welchem sie sich schon befand, wieder hergestellt wird, um gegen eindringende neue Gedanken Front zu machen, entbehrt das, was einem Rationalismus wie dem der Aufklärung so hohen Wert gab: den streng sittlichen Charakter und die daraus stammende Richtung auf sittliche Praxis. Jemehr alles vom Inhalt des Glaubens abhängig gemacht wird, destoweniger eifert man um das Tun des Glaubens. Man

wird natürlich im Allgemeinen die Unentbehrlichkeit des Sittlichen anerkennen, aber die Hauptsache ist doch zu sehr das Festhalten des rechten Glaubens, als dass dabei Platz übrig bleiben könnte für solch eine Richtung des ganzen Lebens auf sittliche Zwecke, wie diese mit dem andern Intellectualismus verbunden war.

Der Verstand ist in religiösen Kreisen nicht beliebt. Er ist auch ein lästiger Geselle. Er stört immerfort den Genuss des Sichhingebens an fromme Illusionen. Er gestattet nie, das Alte und darum liebgewordene mit ungeteilter Verehrung festzuhalten. Er zwingt fortwährend zu der Anstrengung und zu der Gefahr, sich auf neue Bahnen zu wagen. Und doch, was sollte aus der Religion werden ohne diese anhaltende Kritik des Denkens in Hinsicht auf den Glauben. Nicht allein, dass die höher Entwickelten alles religiösen Glaubens verlustig gehen würden, auch die grosse Menge würde auf die Dauer nicht aus Ueberzeugung der Religion treu bleiben können. Die Wissenschaft, so manches Mal als die gefährlichste Feindin des Glaubens dargestellt, beweist ihm den besten Dienst, dadurch dass sie ihn immer wieder zwingt, sich auf die Höhe der Entwicklung der neuen Zeit zu stellen.

Die Schwierigkeit ist nur, den Anteil des Verstandes an der Religion auf das rechte Mass zu bringen und dabei zu erhalten. Denn wenn er dies überschreitet, wenn er, statt nach mitwirkender Dienstleistung, nach autoritativer Herschaft strebt, dann leidet die Religion Schaden. Der Intellectualismus wird allezeit verhängnisvoll für die Gesundheit und Kraft des echt religiösen Lebens.

Doch muss dabei in Erinnerung gebracht werden, dass diese Gefahr niemals mehr als eine zeitweilige ist. Auf nichts reagirt das Gemütsleben in der Gemeinde schneller und kräftiger als auf die Unterdrückung durch Verstandeskritik. Wie mancher hoch erleuchtete Pastor predigt seine Zuhörer in die Conventikel hinein, wo das Gemüt durch die unsinnigsten Vorstellungen gerührt wird! Darum ist die Kritik des Verstandes niemals so zu fürchten, weil die Gläubigen selbst immer wieder für die nötige Kritik der Machtüberschreitung sorgen, deren er sich schuldig machen möchte.

2. Mysticismus.

Das Gemütsleben ist die eigentliche Sphäre der Religion.

So im Allgemeinen ausgesprochen, findet dieser Satz nirgends Widerspruch. Aber so bleibt er auch zu unbestimmt, um ein Gegenstand der Erkenntnis für uns zu sein. Wir müssen ihn zergliedern, um seine Wahrheit und seinen Wert beurteilen zu können.

Zum Gemütsleben können wir alles rechnen, was mit unserm Gefühl in Beziehung steht. Aber dadurch, dass wir vom Gefühl sprechen, gewinnen wir noch keine klare Vorstellung. Haben doch die weitest

auseinandergehenden geistigen Zustände in unserm Gefühl ihre Wurzeln. Man unterscheidet sinnliches Gefühl, Schönheitsgefühl, sittliches Gefühl, religiöses Gefühl, und es kostet wenig Mühe, jedes von ihnen wieder in verschiedene Arten einzuteilen.

Beginnen wir damit, das Gemeinschaftliche darin aufzusuchen, dasjenige, was es ermöglicht, in all' dieser Verschiedenheit doch eine Einheit zu bemerken, dann finden wir als das Allgemeinste die zu unserer Anlage gehörende Fähigkeit, Eindrücke zu empfangen und dadurch auf eine bestimmte Weise afficirt zu werden. Das Angenehme, das Schöne, das Verpflichtende, das Verehrungswürdige sind für uns da, weil wir so beschaffen sind, dass unter bestimmten Verhältnissen uns eine gewisse Empfindung: die des Wohlbefindens, der Bewunderung, des Gehorchenmüssens, des Dranges nach Verehrung, zum Bewusstsein kommt. Wenn wir den hier nicht in Betracht kommenden Sprachgebrauch, den Tastsinn ganz besonders mit dem Namen des Gefühls zu bezeichnen, bei Seite lassen, so ist Gefühl in allen jenen verschiedenen Auffassungen das was von Hartmann nennt: „passive Bewusstseinsresonanz der unbewussten psychischen Processe".

Gefühl an sich selbst ist darum etwas rein formelles, etwas, das für sich selbst keinen Charakter hat, sondern diesen erst durch das bestimmte Object bekommt, mit dem es in Verbindung tritt.

Religiöses Gefühl ist deshalb nicht ein Gefühl sui generis, in dem Sinne, dass im Menschen ein besonderes Vermögen wäre, das ihn vergewissern könnte hinsichtlich des Daseins und der Eigenschaften von etwas, das Gegenstand der Verehrung für ihn werden könnte. Wenn wir von religiösem Gefühl sprechen, können wir damit nur dies meinen, dass auch die Vorstellung von etwas Uebersinnlichem (die also erst vorhanden sein muss) in unserem Bewusstsein als Eindruck resoniren kann, als ein Bewegtwerden unseres inneren Wesens.

Mit diesem Satze, dass die Religion zur Sphäre des Gemütslebens gehöre, ist also gemeint, dass sie ihren Sitz in den Eindrücken habe, die uns zum Bewusstsein kommen, wenn wir uns in Beziehung zu einer übersinnlichen Macht denken, die für uns Object der Verehrung sein kann.

Wenn nun früher mit Recht dafür eingetreten wurde, dass das Wesen der Religion nicht in blosser Erkenntnis gesucht werden darf, sondern in Verehrung einer übersinnlichen Macht, dann wird auch sofort zugegeben werden müssen, dass das Gefühl, in dem bestimmten Sinne als religiöses Gefühl, das eigentliche Element der Religion ist. Denn Verehrung ist nicht anders denkbar denn als Ausdruck einer Empfindung der Verehrungswürdigkeit, die durch irgend ein Object unserer Vorstellung bei uns zuwege gebracht ist.

Wahrlich, die ganze Geschichte der Religion beweist die Wahrheit dieses Satzes. Nicht allein in den niederen Formen, in denen das Nachdenken nur erst einen unbedeutenden Platz einnimmt, sondern auch bei höherer, ja der höchsten uns bekannten Vollkommenheit, bleibt das Gefühl, die Gemütsbewegung, der Quell aus dem für die Religion stets neue Begeisterung, neues Leben hervorquillt. Alle grossen Reformen auf religiösem Gebiet sind aus dem Drange des Gemütslebens entstanden, und alle verständige Entwicklung hat ihren reinigenden Einfluss auf die Religion erst geltend machen können, wenn es ihr gelungen war, durch ihre besseren Vorstellungen das Gemüt der Gläubigen in Bewegung zu versetzen.

In diesem Sinne kann man von dem Recht der Mystik in der Religion reden, und behaupten, dass ohne sie keine wahre Religion möglich ist. Der Sprachgebrauch, der die Bedeutung der Worte regelt, hat nun einmal das Wort Mystik als Ausdruck für den rechtmässigen Anteil des Gefühles am religiösen Leben bestimmt, und Mysticismus für die Einseitigkeit einer Religiosität, worin Verstand und Wille nicht zu ihrem Rechte kommen. Hält man den Unterschied fest, so ist Mystik ein unentbehrlicher Bestandteil jeder lebendigen Religion.

Die Geschichte dieser Mystik bildet einen der schönsten Teile der Geschichte der Religion. Welch eine unendlich reiche Verschiedenheit in der Offenbarung dieses Gemütsdranges, der sich mit Vorliebe in Schöpfungen der dichterischen Phantasie kleidet, der sich erschöpft im Suchen von Formen für das, doch wieder jegliche Form wie ein drückendes Band fliehende Gefühl! Welch eine Geschmeidigkeit, sich an eine jede auch nur einigermassen dafür empfängliche Auffassung des Idealen anzuschliessen! Welch eine Erhebung über alles Stoffliche und Sinnliche! Wenn man Liebe für die Religion wecken will, dann muss man sie so erscheinen lassen wie sie von den edelsten Mystikern begriffen und beschrieben ist, als reine Erhebung der Seele zu dem Idealen, die, frei von Dogmatismus und Formendienst, dem gesamten menschlichen Dasein Licht und Wärme gibt.

Aber dieselbe Geschichte zeigt auch, dass gerade von der Seite desselben Gemütslebens der Religion die grössesten Gefahren drohen.

Das Gefühl hat, wie wir schon bemerkten, an sich selbst keinen Inhalt. Es muss den von anderwärts her entnehmen. Oder besser sagt man: dem Gefühl muss etwas gegeben werden, wodurch es in Bewegung gebracht werden kann. Das kann etwas Aeusseres sein, wodurch es ohne Vermittlung einer bewussten Vorstellung erregt wird, — oder es kann auch eine ins Bewusstsein aufgenommene Vorstellung sein. In der Religion kann sowol das eine wie das andere vorkommen. Das erste besonders da, wo die Kunst als Symbolik der Religion dient, das andere

mehr da, wo bestimmte Glaubensvorstellungen sich im Menschen als Ueberzeugung festsetzen. Im ersten Fall wird die Gefühlserregung näher mit dem Schönheitssinn, im andern mehr mit dem Denkvermögen zusammenhängen.

Nun ist im Gefühlsleben allezeit ein geheimer Widerwille gegen die Einmischung des Verstandes vorhanden. Das lässt sich sehr gut erklären. Gefühlserregung, wie edel sie auch sei, trägt stets in etwas den Charakter des Genusses an sich. Frui Deo ist was die Mystik sucht. Und für den Genuss ist die Einmischung des Verstandes ein Hindernis. Zuerst weil sie die Unmittelbarkeit stört, die eine Bedingung ungeteilten Genusses ist. Eins der allgemeinsten Merkmale aller Mystik ist das Streben nach unmittelbarer Beziehung zu dem Gegenstande der Verehrung. Von daher die bemerkbare Neigung zu pantheistischer Weltanschauung bei so vielen Mystikern. Sie dulden nicht, dass etwas zwischen sie und die Gottheit trete, sie wollen dieselbe direct umarmen. Ein Wunsch, dem von Seiten des Verstandes, mit seiner Methode der Zergliederung und Begriffsbildung, nicht entsprochen werden kann. Wenn er fortwährend zu der mühevollen Arbeit zwingt, richtige Begriffe zu suchen und dieselben gegen allen Zweifel zu schützen, dann kommt der Gegenstand der Verehrung für das Gefühl niemals in das Licht unmittelbarer Anschauung, sondern es ist als ob die zwischen beide tretende Verstandstätigkeit ihn dem sich danach sehnenden Gemüt in die Ferne rückte. Ferner wird der Genuss um so bequemer, jemehr das Geistige in sinnliche Form gekleidet ist. Das Bild ergreift viel stärker als der Begriff. Auch darin lässt der Verstand das Gefühl unbefriedigt. Es ist nicht anders möglich, er muss immer wieder die sinnbildliche Vorstellung zu zergliedern trachten, um ihren Wahrheitsgehalt zu bestimmen, und damit verursacht er dem Gefühle Schmerz, da es nur erregt werden will und deshalb viel mehr auf die Form als auf den Inhalt gibt. Was kümmert es den Mystiker, ob die Vorstellung, die er sich von dem Uebersinnlichen bildet, vollkommen richtig gedacht ist, wenn sie nur Empfindungen weckt, durch die er sich besser, in denen er sich selig fühlt? Wie sollten im Christentum Jesusdienst und Mariendienst so den Dienst Gottes haben verdrängen können, wenn es nicht darum geschehen wäre, weil die vermenschlichte Gottheit mehr zum Gemüte spricht als der Unendliche?

Die Folge davon ist, dass das Gemütsleben der Zucht des Verstandes am liebsten entflieht; und jemehr es dem nachgibt, desto ernster wird die Gefahr, dass die gesunde Mystik in krankhaften Mysticismus entartet.

Diese Gefahr ist beziehungsweise gering in Zeitabschnitten, wo der Gemeindeglaube mit der auch bei den Gebildeten herschenden allgemeinen Weltanschauung übereinkommt. Dann kann ja der Glaubens-

inhalt ganz und voll Ueberzeugung sein, und kann das Gefühl sich desselben Meister machen, ohne durch das Schwanken und Zweifeln, das es so ungern erleidet, gequält zu werden. Dann hat es keine Veranlassung, um anderwärts nach dem Festen und dadurch Ergreifenden zu suchen, das tiefe und anhaltende Empfindungen weckt.

Aber wenn fortgesetzte allgemeine Entwicklung das sorglose Festhalten der überlieferten Lehre schwierig oder unmöglich macht, wenn deshalb nur durch ernsthaftes Nachdenken eine persönliche Ueberzeugung zu erlangen ist, dann kommen die mislichen Stunden für das Gefühl. Gewöhnlich hängt es sich dann fest an das Alte, und es entsteht jene Gefühlsorthodoxie, die zu den Dogmen als solchen eigentlich wenig Liebe hegt, die sich aber ihrer bedient, um im ungestörten Genuss der mystischen Empfindungen bleiben zu können, welche sich dadurch erregen lassen. Es liegt in der Natur der Sache, dass, jemehr dabei die Verstandeskritik ausgeschlossen wird, desto weniger das Gefühl in seiner Neigung, das Uebersinnliche zu versinnlichen, eine Hemmung erfährt. Wird die Idee der Wahrheit in den religiösen Vorstellungen nicht befriedigt, so sucht man einen Ersatz dafür in der Anschaulichkeit. Mit Vorliebe gebraucht man eine sinnlich gefärbte Symbolik. Die Liebe für das Höhere bekommt den Charakter der Verliebtheit. Man zieht das Unendliche aus seiner Erhabenheit herab, um es im eigenen Busen pflegen zu können. Innigkeit wird das sprechende Merkmal der Frömmigkeit, das Nervensystem der Prüfstein des Gemütszustandes. Ist einmal der Mysticismus auf diesen Weg geraten, dann ist er bedenklichen Verirrungen ausgesetzt. Nicht nur, dass er sofort eine gewisse Gleichgültigkeit für jene bürgerliche Rechtschaffenheit an den Tag legt, auf die er so verächtlich herabsehen kann, und die doch ein gutes Teil des sittlichen Wertes des Menschen repräsentirt, sondern die Geschichte zeigt auch an einer Reihe von Beispielen, wie leicht er dann zu Verirrungen führen kann, die gerade von der Ueberspannung her, aus welcher sie entstehen, einen ungewöhnlichen Charakter von Gemeinheit erhalten. Es sind vielleicht niemals widrigere Praktiken verübt worden als die, welche einem krankhaften Streben nach Vereinigung mit der Gottheit ihren Ursprung verdankten.

Das ist Ein Weg, auf den das der Zucht des Verstandes entflohene Gefühl abirren kann. Es gibt noch einen andern, für die Sittlichkeit weniger gefährlichen, aber für die Religion nicht weniger verhängnisvollen. Es ist der, auf welchem in ästhetischem Genusse eine Befriedigung gesucht wird, die man in der Religion nicht mehr finden zu können meint. Auch ein charakteristisches Zeichen für Uebergangszeiten in der religiösen Weltanschauung! Wenn man des alten Glaubens verlustig gegangen ist, meist nicht weil man ernsthaft über ihn nachgedacht hat, sondern weil der Zeitgeist es nicht mehr mit sich bringt

daran festzuhalten, und man entbehrt des Ernstes, der für den Aufbau einer eigenen Ueberzeugung erforderlich ist, dann wird für Gefühlsmenschen der Kunstgenuss irgendwelcher Art ein Surrogat der Religion. Wenn man für den Messias der Evangelien kein Herz mehr hat, dann bleibt immer noch der von Händel übrig, und wer keinen Carfreitag mehr mitfeiert, geniesst noch gern Bach's Matthäuspassion. Von Hartmann hat mit treffender Richtigkeit diesen Mysticismus skizzirt, der im Kunstwerk nicht den idealen Ausdruck von etwas, das wirklich als wahr anerkannt wird, sucht, sondern nur von etwas, das für andere wahr sein mag, das man aber selbst nicht mehr als Inhalt eigener Ueberzeugung besitzt (a. a. O. S. 41 ff.). Und es bleibt nicht bei diesem bloss ästhetischen Genusse ursprünglich religiöser Kunstwerke, wobei doch noch immer einige Fühlung mit den religiösen Vorstellungen behalten wird, sondern die Kunst an sich selbst, ohne irgend welche Beziehung zur Religion, muss bei vielen Gebildeten ihren Platz einnehmen. Der Verfasser des „alten und neuen Glaubens“ fühlt nichts mehr von der Lücke beim Hinsinken des ganzen alten Glaubens, wenn er mit seinen Freunden die sorgfältig von ihm arrangirten Concerte geniesst. Wer von uns wüsste nicht aus seiner nächsten Umgebung Beispiele dieser krankhaften Kunstvergötterung zu nennen, die um so üppiger blüht, jemehr der Mangel an religiöser Ueberzeugung das Bedürfnis eines andern Reizmittels für das Gefühl lebendig empfinden lässt? Charakteristisch ist für diese Krankheitserscheinung eine gewisse aristokratische Färbung, worin sie sich gefällt. Das gesunde religiöse Gefühl verstärkt die Idee der Bruderschaft auch mit dem minder Entwickelten, mit dem man sich, bei aller Verschiedenheit der Denkweise, eins weiss in den Gemütserregungen und Zwecken, die doch die Hauptsache im religiösen Leben ausmachen. Wo dagegen der Kunstgenuss den leeren Platz des religiösen Lebens ausfüllen muss, sondert man sich gern von der grossen Menge ab, die für das Höhere keine Empfänglichkeit besitzt, und die darum, so meint man, lieber bei den für gebildete Kreise nicht mehr brauchbaren Vorstellungen bleiben mag. Ist es nötig, zu sagen, dass bei solcher Anschauung auch der Ernst aller aufrichtigen Religion verloren geht, und dass solch eine Widmung von Herz und Leben an verfeinerte Sinnlichkeit auf die Dauer auch die sittlichen Principien untergraben, und eine Verflachung der gesamten Lebensauffassung zur Folge haben muss?

So liegen auf dem Gebiet des Gemütslebens in der Religion die Extreme neben einander, das höchste und das niedrigste, das edelste und das gemeinste. Nirgends bringt die Religion schönere Blüten hervor, nirgends auch wuchern auf ihrem Acker giftigere Pflanzen. Religiöses Gefühl ist die Seele aller Gottesfurcht, aber in seiner Entartung wird es zur Quelle grössester Gottlosigkeit.

Darum ist es für die Gesundheit der Religion eine unerlässliche Bedingung, dass sie niemals der Aufsicht des Verstandes sich entziehe. Solange der Mensch das völlige Recht der Frage: ist es wahr? in Ehren hält, ist er vor den Verirrungen des Gefühles sicher. Sie kommen nicht aus einer ernsthaften Ueberzeugung, sondern gerade aus einem Mangel an Ueberzeugung her. Das ist die grosse Gefahr aller Orthodoxie, die von der Vernunft Unterwerfung unter ihre Autorität fordert, dass sie keine eigene Ueberzeugung zulässt, und damit ihre Bekenner wehrlos gegenüber allen krankhaften Gefühlserregungen hinstellt. Diese Gefahr wenigstens ist vom Rationalismus nicht zu fürchten. Seine Armut an Mystik bewahrt ihn vor der Ueppigkeit, worin diese so leicht verfällt. Und muss er in der Mystik immer wieder sein Correctiv finden, um die Religion Religion bleiben zu lassen, so steht er doch andererseits bei der Mystik als getreuer Wächter, der sie gegen das Einschleichen eines Verderbens sichert, welches alle Religion mit dem Untergange bedroht.

3. Moralismus.

Wie ein jeder zugestehen wird, dass das Gemütsleben die eigentliche Sphäre der Religion ist, so wird auch niemand bestreiten, dass die Religion dazu führen muss, dem Willen eine bestimmte Richtung zu geben. Der genaue Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit wird allgemein anerkannt, aber die normale Beziehung zwischen diesen beiden wird sehr verschieden aufgefasst.

Sind sie in der Tat wol zweierlei? Ist Sittlichkeit etwas anderes als Religion, die sich in Heiligung des Willens offenbart, und Religion etwas anderes als Sittlichkeit, die durch die Verehrung des absolut Guten geweiht ist? Diese Fragen können hier jetzt nicht behandelt werden, kommen aber später von selbst an die Reihe. Auch wenn man meint, dass Sittlichkeit ohne Religion bestehen könne, wird man doch niemals Religion ohne Beziehung zur Sittlichkeit für möglich halten. Deswegen, wenn man bei der Betrachtung vom Religiösen ausgeht, kommt man auch immer zum Sittlichen, und ob man nun diese Verbindung mehr als Einheit oder mehr als Verwandtschaft auffasse, die Frage bleibt immer, wie die Religion sich in ihrer besonderen Beziehung zum Willen als das Princip des sittlichen Handelns zeigt.

Unter den Formen, in welchen die Religion sich darstellt, kennen wir auch die des Moralismus, wobei der Schwerpunkt des religiösen Lebens in sittliche Lebensauffassung und Praxis gelegt wird. Nach dem Aeussern beurteilt, hat diese Form wenig anziehendes, besonders im Vergleich mit der Mystik. Mit Vermeidung von allem was wie Pathos aussieht, wird Gott als höchster Gesetzgeber hingestellt, der Prüfstein der Frömmigkeit ausschliesslich in der Tugend gesucht, und die Zukunft des Menschen meistenteils in das Licht der Vergeltung für

den Gebrauch gestellt, den er von seinem Leben gemacht hat. Zwar kann sich damit auch wol etwas Poesie verbinden. Wer Matthew Arnold's „Literature and Dogma" liesst, wird sicher nicht den Eindruck dürren Moralisirens empfangen, während doch für den Verfasser Religion nichts anderes ist als „morality touched by emotion". Aber Matthew Arnold hat nicht ohne Grund der späteren Ausgabe seines Werkes den Titel gegeben: „God and the Bible". Was er dem Dogmatismus gegenüberstellt, ist nicht das Raisonnement eines Moralisten, sondern das Schönste was die prophetische Inspiration in Israel hervorgebracht hat. Er ist sicher in seinem Rechte, wenn er damit gegen die in der Englischen Kirche noch imner herschende Theologie auftritt, aber man darf fragen, ob es nicht eine Art von Raub ist, wenn er für seine „morality touched by emotion" Anspruch auf den freien Gebrauch der Glaubenspoesie von Israels Propheten macht. Wenn sie nicht jener Männer Sprache spräche, würde die Sittlichkeit, auch unter dem Eindruck des Daseins eines unmöglich näher zu bestimmenden „not ourselves", wahrscheinlich nicht die Töne gefunden haben, mit denen sie in diesem Werke jedes empfängliche Gemüt ergreift und rührt.

Nein, wenn der Moralismus nicht von einer andern Richtung borgt, wird er für den religiösen Menschen allezeit etwas Unbefriedigendes haben. Und wahrlich nicht allein durch die Form, deren er sich bedient. Die einseitige Auffassung der Religion als heiligender Macht für den Willen verkennt, dass die Religion noch etwas anderes ist, das niemals ohne Schaden entbehrt werden kann. Die unio mystica, der Gemütsdrang nach einer innigen Beziehung zu der Gottheit, nach dem „Du in mir und ich in Dir" das den Grundgedanken der Theologie des 4. Evangeliums ausmacht, mag immerhin leicht den Weg zu schädlicher Abirrung bahnen können; sie bleibt doch eine echt religiöse Erscheinung, ein wesentlicher Bestandteil normal entwickelten religiösen Lebens. Dem weiss der Moralismus kein Recht widerfahren zu lassen. Zu seinem eigenen grossen Schaden. Denn er verkennt dadurch zugleich, dass in derselben Gemütsaffection die grosse Triebkraft liegt, um die Sittlichkeit über die Legalität hinaus zu heben, das Pflichtbewusstsein zu dem Triebe nach sittlicher Vollkommenheit zu veredeln. Das „du musst" bleibt wol allezeit die Grundlage aller Sittlichkeit, aber wenn es in der Religion in das „Gott will" umgebildet wird, und dieser Gott nicht mehr bloss Gesetzgeber, sondern der Gegenstand inniger Liebe und innigen Verlangens der Seele ist, dann kommt man zu dem „da quod iubes, et iube quod vis", das Religion und Sittlichkeit einigt, und die Sittlichkeit zu ihrer höchsten Vollendung bringt. Diese Worte ärgerten den Pelagius. Kein Moralist kann damit einverstanden sein. Pelagianismus und Moralisiren gehen immer zusammen. Aber jede religiöse Erneuerung im Christentum war stets eine Rückkehr von Pelagius zu Augustinus.

Auch diese Einseitigkeit ist also verhängnisvoll für die wahre Religion. Aber nicht in demselben Masse wie Intellectualismus und Mysticismus. Denn hier bleibt es bei Verarmung des religiösen Lebens, und es entsteht nicht ein so gefährlicher Krankheitsprocess wie dort. Die Temperatur des Organismus sinkt, wie bei Blutarmut, erreicht aber nie jene Höhe, die eine lebensgefährliche Reizung der Organe verrät. In dem einseitigen Hervorheben des Sittlichen liegt ein hinreichendes Mittel, um die Verkennung des praktischen Charakters der Religion zu verhüten, worin der Intellectualismus so leicht verfällt, ein Mittel zugleich, um die Versinnlichung des Religiösen, welche allezeit die Gefühlsrichtung bedroht, hintanzuhalten. Löst sich auch das religiöse Leben für einen Moralisten beinahe gänzlich in das Vollbringen dessen auf, was er als seine Pflicht erkannt hat, so wird er doch vor toter Orthodoxie wie vor unsittlicher Gefühlsschwelgerei bewahrt bleiben. Die Zucht des Pflichtbewusstseins mag nicht auf die sonnigen Höhen des Gemütslebens führen, sie hält uns doch zum wenigsten stets auf dem rechten Wege. In der Schule Kants ist niemals so gesündigt wie in der von Calvin oder von Spener.

Aber es kommt noch mehr hinzu.

In allen drei Richtungen, denen wir nachgegangen sind, kann die Religion in einseitige Auffassungen und Anwendungen geraten. Um wahrhaft gesund und kräftig zu bleiben, erfordert sie ein natürliches Gleichgewicht zwischen diesen drei Formen unseres geistigen Lebens, dem Denken, Fühlen und Wollen. Wir bemerkten schon, dass dies Gleichgewicht nur auf dem langen Wege des hin und her, von der einen Einseitigkeit zur andern, zu erlangen ist. Nur nach endlosen Schwankungen kommt das Zünglein der Wage zur Ruhe. Aber trachten wir in der Geschichte der Religion zu entdecken, was es sei, das den Stillstand auf diesem Wege verbiete, was immer wieder treibt, nach Wiederherstellung des gestörten Gleichgewichts zu streben, so finden wir, dass der Antrieb dazu von jener Erhöhung des sittlichen Ernstes ausgeht, der dort am besten gepflegt wird, wo die Religion am genauesten mit der Richtung des Willens in Verbindung gebracht ist. Alle wirklich religiösen Reformen tragen einen offenbar sittlichen Charakter. Der Prophetismus im Mosaismus, der Buddhismus im Brahmaismus, das Christentum im Judentum, der Islam in der alt-arabischen Religion, der Protestantismus im Katholicismus, sie stammen alle aus dem Gewissen her. In die Tiefe seiner sittlichen Veranlagung eindringend, erkannte der Mensch das Unbefriedigende einer Religion, die mit ihren Lehren und ihrer Praxis dem Bedürfnis nach Erlösung vom Bösen keine Befriedigung geben und darum auch das geängstigte Gemüt nicht zur Ruhe bringen konnte. Nicht die Frage: wer ist Gott? sondern die andere: was will Gott? liegt allen den neuen Auffassungen der Religion zum Grunde,

die sich als neue Religionen geltend zu machen gewusst haben. Die Antwort auf diese Frage, in Uebereinstimmung mit Art und Mass der Entwicklung in der Umgebung, in welcher sie aufkam, wurde die Grundlage einer neuen religiösen Vereinigung, in der die Religion wieder eine Lebenskraft ward, weil sie eine neue sittliche Erweckung zustande brachte. Zu solchen Schöpfungen hat die hellere Verstandeseinsicht niemals die Macht gehabt. Sie hat veraltete Begriffe verdrängen und neue Gedanken in Umlauf setzen können, aber bei religiösen Reformen ist sie nie etwas mehr als einer der mitwirkenden Factoren gewesen. Sie zeigt was Glaube werden konnte, aber dass dies Glaube wurde, das war immer das Werk des Sittlichen im Menschen, welches das Neue ergriff, nicht als Gedanken, sondern als Realität, zu der der Gläubige in persönliche, sittliche Beziehung treten konnte und musste. Dasselbe gilt vom Gefühl. Auch dies war nie die grosse reformatorische Macht. Im Gegenteil, bei seiner gewöhnlich conservativen Neigung hat es den Fortschritt meist mehr behindert als gefördert. Wol gab es dem Neuen, wenn es dadurch übermeistert wurde, erst den echt religiösen Charakter, jene Wärme und Innigkeit, wodurch es den Gemütsbedürfnissen entsprechen konnte, aber zur eigenen Initiative bei der Entwicklung der Religion fehlte ihm stets die sittliche Kraft, die allein dem Pflichtbewusstsein entnommen werden kann.

Der eigentliche Reformator in der Religion ist der sittliche Factor. Das verdient bei der Beurteilung des Moralismus vor allem im Auge behalten zu werden. Es ist eine Einseitigkeit, wenn die dem Willen zu gebende Richtung in der Religion so zur Hauptsache gemacht wird, dass der Wert correcter Begriffe hinsichtlich des Uebersinnlichen und das Bedürfnis kräftiger Gemütserregungen dadurch gänzlich in den Schatten gestellt wird. Es ist auch wahr, dass diese Einseitigkeit dem religiösen Leben seine Farbe und Wärme raubt. Aber doch gibt es keine, über die man sich weniger zu beunruhigen braucht. Denn nicht allein ruft sie keine gefährlichen Verirrungen hervor, sie erhöht vielmehr immer den sittlichen Gehalt des Menschen. Sie hält stets die Idee der Verpflichtung wach, lehrt dadurch die Lebensbeziehungen von einem sittlichen Gesichtspunkte aus ansehen, und dringt fortwährend auf Selbstcontrole und Uebung des Willens, um sich nach der Pflicht zu richten. Mag das in steifen, gesetzlichen Formen geschehen, die sittliche Energie wird doch dadurch erhöht; und jemehr das geschieht, umsomehr wird auch das sittliche Ideal veredelt. Mochte auch zuerst die Forderung der Religion in einer Pflichterfüllung gefunden werden, die an sich selbst wenig sittlich bildende Kraft haben konnte, z. B. in der Beobachtung gewisser Cultushandlungen, in der Enthaltung von gewissen verbotenen Dingen; wenn dem gehorsamt ward, nicht aus selbstsüchtigen Motiven, sondern aus Pflichtbewusst, dann ward der Ernst

und die Selbstverleugnung, womit die Pflicht vollbracht ward, doch eine sittliche Uebung, die zu einem gewissen Grade gesteigert von selbst Veranlassung ward, dass eine andere, höhere Vorstellung der Verpflichtung erwachte. In der Verlängerung der Linie der getreuen Beobachtung des Opfergebots liegt der prophetische Fund, dass dem Allerhöchsten nicht mit dem Blut von Opfertieren gedient ist, sondern mit dem Opfer eines rechtschaffenen Sinnes und reinen Lebens. Und jedesmal wenn das sittliche Leben auf der Höhe einer solchen Erneuerung des Ideals angelangt ist, wird das Denken dieselbe erkennen und zu formuliren wissen, so dass das Gemüt dann auch dadurch ergriffen wird. Dann brechen im individuellen oder gemeinschaftlichen religiösen Leben die meist kurzen Zeitperioden an, in denen ein relatives Gleichgewicht der verschiedenen Geistesfunctionen eine wahre Blütezeit für die Religion schafft. Der Verstand wird nicht durch Zweifel gequält, das Gemüt wird von neuer Liebe erfüllt, der Wille ist auf ein würdiges Ideal gerichtet, und zwischen den dreien besteht ein Zusammenwirken, das sich dem Bewusstsein des Menschen als ungeteilte Widmung der ganzen Persönlichkeit an das herrlichste Lebensideal darstellt. Ein folgendes Geschlecht, schon wieder durch das erneuerte Schwanken des Züngleins gepeinigt, sieht auf diese Blütezeit wie auf ein verlorenes Paradies zurück, und vergisst manchmal, dass es nur verloren ging, damit nach einem andern, noch schönern gesucht werde. Und meist muss es erst durch manche Verirrung von Verstand und Gefühl hindurch, ehe es verstehen lernt, dass der einzige sichere Weg, um zu diesem bessern zu kommen, der Weg höherer sittlicher Entwicklung ist.

b. Theologische Formen.

Eine richtige Einteilung lässt sich eigentlich dann erst vornehmen, wenn man des Stoffes gänzlich Meister geworden ist. Aus dem Studium der Einzelheiten muss man zu den durchgehenden allgemeinen Zügen kommen, die die Grundlage der Einteilung auszumachen haben. Darum kann es uns nicht befremden, dass bei den Bearbeitern der Religionswissenschaft noch soviel Unsicherheit und Verschiedenheit der Meinungen in Hinsicht auf die beste Anordnung der verschiedenen Religionen besteht. Die Kenntnis dieser Religionen ist zum grossen Teile noch zu unvollständig, und es gibt noch zu viele über die man kaum etwas Sicheres zu sagen weiss. Das gilt vor allem von der genealogischen Einteilung, die ausserhalb unseres Planes liegt, aber doch auch von der morphologischen, mit der wir hier zu tun haben.

Unter der Herschaft des Supernaturalismus kannte man diese Schwierigkeit nicht. Man hatte Einen allgemeinen Begriff, der im

voraus feststand und den man nur auf alle früheren und späteren Religionen anzuwenden brauchte, um sie sofort in das rechte Licht zu stellen. Das war der Offenbarungsbegriff. Die übernatürliche Gottesoffenbarung bildete eine feste Grenzlinie. An der einen Seite die geoffenbarte Religion, deren Geschichte die Bibel enthält, an der anderen die natürliche Religion, deren Verschiedenheit nichts anderes war als die Varietät des Irrtums. Was unter dem Irrtum noch von Wahrheit sich verbergen mochte, war, wenn nicht ausschliesslich, so doch für bei weitem den grössesten Teil, als ein Reflex aus dem Offenbarungsgebiet anzusehen. So erhielt man den Gegensatz von „wahrer und falscher Religion"; und mochte diese letztere auch zuweilen die Neugier erregen, so lag doch auf der Hand, dass diese verschiedenen Formen des Aberglaubens kein echt wissenschaftliches Interesse einflössen konnten.

Als nun aber die Religionswissenschaft das Joch des Supernaturalismus abgeworfen hatte, stand sie vor dem unabsehbaren, fast noch nicht urbar gemachten Felde der Religionen der Welt, und wusste kaum, längs welchen Wegen sie darin am besten würde vordringen können. Wollte sie den historischen Entwickelungsgang der Religionen aufspüren, so stiess sie auf die Schwierigkeit, dass die ältesten Urkunden, insoweit die noch zu finden waren, erst durch eine verbesserte Interpretation zugänglich gemacht werden mussten. Versuchte sie, die Religionen nach ihrer gegenseitigen Verwandtschaft zu classificiren und nach ihrer besonderen Eigenartigkeit zu ordnen, so fand sie, dass nur eine langsame und genaue Vergleichung von Götternamen, Mythen, Gebräuchen u. s. w. sie dazu in den Stand setzen konnte. Und um zu einer richtigen Einteilung zu kommen, musste dies alles nicht nur hier und dort geschehen, sondern über den ganzen Umfang von einst und jetzt ausgedehnt werden, weil erst von einer Vergleichung in so grossem Massstabe ein irgendwie zuverlässiges Resultat zu erwarten war.

Wenn man bedenkt, dass nicht viel mehr als ein halbes Jahrhundert vergangen ist, seitdem diese Arbeit ernsthaft zur Hand genommen werden konnte, dann muss man den Eifer hoch anerkennen, dem wir nun schon eine sehr bedeutende Erweiterung unserer Kenntnis verdanken.[1])

Die genealogische Einteilung konnte wenigstens in der Hauptsache dem Leitfaden der schon weiter entwickelten vergleichenden Sprachenkunde folgen. Aber die morphologische musste gänzlich neu aus dem was die wissenschaftliche Untersuchung über die Eigenartigkeit der

---

[1]) Die flüchtige Uebersicht dieser Arbeit, die Dr. C. P. Tiele in dem Gids vom Mai 1866 gab, würde jetzt von dem Verfasser gewis noch an manchen Stellen ergänzt werden können, verdient aber doch, ebenso wie das ganze Stück, worin sie vorkommt, vor dem Vergessen bewahrt zu bleiben.

verschiedenen Religionen lehrte, aufgebaut werden. Die Systeme der Einteilung, die gegeben wurden, konnten darum auch nicht mehr als Hypothesen sein, mit denen die Probe gemacht werden musste, ob der Schlüssel zum Schlosse passte. Max Müller meinte, dass man auch für diese Classificirung, vor allem was die älteren Religionen betreffe, am sichersten der Analogie der Sprachentwicklung folgen könne. Tiele trug in seiner Geschichte der Religion von 1876 eine Skizze vor, deren Hauptpunkte waren: a) eine Periode der Herschaft des Animismus, jetzt noch vertreten durch die sogenannten Naturreligionen, oder besser: polydämonistische magische Stammesreligionen; b) polytheistische, auf einer traditionellen Lehre ruhende, Volksreligionen; c) nomistische Religionen, oder religiöse auf einem Gesetze oder einer heiligen Schrift begründete Gemeinschaften, in denen der Polytheismus mehr oder weniger durch Pantheismus oder Monotheismus überwunden ward; d) universalistische oder Weltreligionen, die von Principien oder Maximen ausgehen (a. a. O. S. 4). Pfleiderer nahm an, dass aus einer primitiven Naturverehrung, bei der der Mensch noch nicht weiter kam als zu der Anschauung der Naturerscheinungen als lebender Wesen, eine dreifache Verzweigung hervorgewachsen sei, a) eine polytheistische, b) eine animistische, c) eine henotheistische, im Sinne eines solchen relativen Monotheismus wie er in Israel dem Aufkommen des wahren Monotheismus voranging (Religionsphilosophie II, S. 36). Whitney zeigte, wie schon gesagt, in seiner Abhandlung „on the so called science of Religion" als Grundlage der Classification auf: den Gegensatz von a) natürlich gewachsenen, und b) der von einem Stifter herstammenden Religionen. Tiele stimmte dem zu, wiewol nicht ohne einigen Vorbehalt, wie wir auch schon berichtet haben. Doch behielt er den Grundgedanken bei, aber in den Gegensatz zweier Kategorieen abgeändert, deren eine auf dem Princip der Natur, deren andere auf dem der Sittlichkeit beruhte. Demgemäss veränderte er jetzt, insoweit nötig, seine frühere Classification, und teilte die erste Art, die Naturreligionen, ein in a) polydämonistische magische Religionen unter dem Einfluss des Animismus; b) gereinigte magische Religionen, worin animistische Ideen noch eine grosse Rolle spielen, die sich aber zu einem tiermenschlichen Polytheismus entwickelt haben; c) Religionen, worin die Naturmächte als menschenartige obgleich übermenschliche und halb ethische Wesen verehrt werden, oder anthropomorphischer Polytheismus. Von diesen drei Stufen oder Nüancirungen des Naturismus müssen die Keime, sei es auch in ganz latentem Zustande, schon in der ältesten Religion vorhanden gewesen sein, von der wir zwar keine Beispiele mehr übrig haben, deren Eigentümlichkeit aber vielleicht am besten mit dem Namen Polyzoismus angedeutet werden kann. Die zweite Art, die der ethischen Religionen, kann dann wieder eingeteilt werden in

a) nationale nomistische, und b) universalistische religiöse Gemeinschaften.[1])

Es würde gewis wenig Mühe kosten, noch viele andere Proben von morphologischer Einteilung der Religionen zusammenzutragen. Aber die hier genannten können doch wol zu denen gerechnet werden, die am meisten in Betracht zu kommen verdienen. Wenn wir verpflichtet wären, ihren Wert zu bestimmen, dann müssten wir untersuchen, in wiefern die unter jede Rubrik gebrachten Religionen als durch den der Rubrik gegebenen Namen richtig charakterisirt angesehen werden dürften, und sodann, ob die den Rubriken gegebenen Namen wirklich von einander zu unterscheidende Arten bedeuteten. Zu diesem vielumfassenden und mühsamen Werke fühle ich mich jedoch nicht berufen, da die Frage nach der besten Einteilung der Religionen nicht in meinem Plane liegt. Ich will das hier Angeführte nur gebrauchen zur Rechtfertigung meines Vorhabens, hier die theologischen Formen der religiösen Entwicklung zu behandeln.

Ziemlich einstimmig wird von den Bearbeitern der Religionswissenschaft die Einteilung der Religionen in polytheistische, dualistische, monotheistische, oder allgemein die Classificirung nach den verschiedenen Vorstellungen von der Gottheit, als unzweckmässig verworfen. Es spricht auch viel dagegen. Man gerät sofort in Verlegenheit mit den Religionen, die Entwicklungsfähigkeit genug gehabt haben, um von den niederen zu den höheren Stufen aufzusteigen, und die also eigentlich, je nachdem man sie in der einen oder andern Zeitperiode ansieht, zu allerlei verschiedenen Arten gerechnet werden müssten. Wenn man die Entwicklungslinie der Religion Israels verfolgt, vom ersten Beginn des Naturdienstes, wovon noch einzelne Erinnerungen in den A.T.lichen Schriften aufbewahrt geblieben sind, bis zur Predigt Jesu vom Evangelium des Gottesreiches, dem doch niemand auch bei seiner Reform der Religion den Namen eines Sohnes Israels absprechen wird, dann durchläuft man beinahe alle die Unterschiede, die wir soeben zwischen den verschiedenen Arten der Religion machen hörten. Zu welcher dieser Arten sollte man nun die Religion Israels rechnen, wenn man allein nach der charakteristischen Vorstellung von der Gottheit einteilen wollte? Aber dazu kommt noch etwas anderes. Die Ausdrücke: Polytheismus, Pantheismus, Monotheismus repräsentieren nicht feste und sich selbst gleichbleibende Werte. Man würde von jedem derselben eine Geschichte schreiben können; das will sagen: sie bilden ein jeder für sich wieder eine Entwicklungsreihe, in der das Höhere von dem Niederen weit entfernt ist. Ist der Polytheismus zweifellos im allgemeinen eine niedere Form, so ist doch ein Polytheismus möglich der,

---

[1]) Siehe den Artikel Religions in Encyclopediä Britannica XX S. 365 ff.

wenn nicht principiell doch praktisch, über mancher Form des Monotheismus steht. Würden wir uns nicht viel lieber der Götterverehrung der edelsten Repräsentanten des Griechenvolkes anschliessen, als dass wir uns in den Dienst des aus einigen Abschnitten des Alten Testaments so wolbekannten eifer- und rachsüchtigen Judengottes begäben? Durch den Namen des Polytheismus hat man also eigentlich den Charakter einer Religion nicht gekennzeichnet. Man muss sofort die Frage folgen lassen: was für ein Polytheismus? Und erst die Antwort auf diese Frage kann lehren, welcher Art die gemeinte Religion ist. Dasselbe gilt von allen den gestempelten Ausdrücken, mit denen man die verschiedenen Vorstellungen von der Gottheit bezeichnet.

Ich will darum durchaus nicht dafür eintreten, dass man, bei einer morphologischen Classificirung der Religionen, die Auffassung vom Wesen der Gottheit zur Grundlage nehmen müsse. Aber wenn man alle die genannten Classificationen ansieht, so merkt man doch, dass beinahe alle Religionsarten mit den Kunstausdrücken: Henotheismus, Polytheismus, Pantheismus, Monotheismus bezeichnet werden, wol zumeist mit Hinzufügung einer oder der anderen Bestimmung oder Einschränkung, aber doch so, dass für die Charakteristik einer Art gerade dieser Unterschied unentbehrlich zu sein scheint. Kann uns das befremden? Wenn Religion in allen ihren Formen doch immer eine von dem Menschen vorausgesetzte Beziehung zu einer übersinnlichen Macht ist, was sollte dann wol getreuer widerspiegeln, was bei diesem Menschen die Religion ist, als gerade das was er über seinen Gott denkt? Es werden in seiner Religion allerlei Factoren mitwirken, von deren Einfluss er selbst keine Rechenschaft zu geben weiss, aber was und wie zusammengesetzt auch dies Nebensächliche sein mag, alles wird doch zuletzt hinauslaufen auf eine bestimmte Vorstellung von der Gottheit, und von der Beziehung, in welche er sich zu ihr stellt. Das bekannte Wort: wie der Mensch, so sein Gott! kann ebensogut umgekehrt werden: wie der Gott, so ist auch die Religion seines Bekenners! Ist deswegen auch die Vorstellung von der Gottheit nicht als einziger Massstab für die Classificirung der Religionen zu gebrauchen, so würde doch eine solche, die diesen von der Eigenart einer Religion am deutlichsten redenden Exponenten ausser Betracht liesse, noch viel weniger zu empfehlen sein.

Wie viel mehr darf aber dann gerade dieser Punkt in den Vordergrund gerückt werden, wo die Frage nicht ist: wie können die Religionen classificirt werden? sondern: wenn die Religion sich entwickelt, in welchen Formen stellt sie sich dann dar? Wir haben diese Frage schon beantwortet, soweit sie auf die verschiedenen Geistesfunctionen, die durch den religiösen Glauben afficirt werden, Bezug hat. Ausser diesen psychologischen Formen sehe ich keine anderen, die mehr unsere

Aufmerksamkeit verdienen als die theologischen. Wenn die Religion sich entwickelt, was wird die Gottheit dann für den Menschen? Wie lassen sich die verschiedenen Vorstellungen von der Gottheit aus der allgemeinen religiösen Entwicklung erklären? Natürlich immer in Verbindung mit allem, was auf die Denkweise hinsichtlich des Uebersinnlichen Einfluss haben kann. Das versteht sich von selbst. Aber auch wenn wir dessen stets eingedenk bleiben, werden wir doch in der „Geschichte Gottes“ den genauesten Reflex der Geschichte der Religion finden.

1. Polytheismus.

In dem Hauptstücke, worin wir den Ursprung der Religion zu erklären versuchten, haben wir schon erwogen, was die Gottheit in ihren ältesten Gestalten für den Menschen gewesen sein muss. Ein Terrain, auf dem allein Vermutung und Berechnung des Wahrscheinlichsten uns den Weg zeigen können. Was jetzt noch bei den am wenigsten cultivirten Völkern zu finden ist, kann wol dazu dienen, um uns über die Vorstellungen, die auf solch einer niedrigen Stufe der Entwicklung gehegt werden, zu unterrichten, aber es ist daraus nichts mit Sicherheit abzuleiten hinsichtlich des Charakteristischen von dem was man den ältesten Gottesglauben nennen könnte. Das einzige Mittel, darüber etwas Annehmbares aufzustellen, ist, dass man soviel möglich sich in die Vorstellungen hineindenkt, die der primitive Mensch hinsichtlich dessen was er ausser sich wahrnahm gehabt haben muss, und dass man dann die Frage zu beantworten sucht, was in diesem Menschen sich ereignet hsben muss, das als ein erster Anfang von dem anzusehen sein dürfte, was später als das Eigentümliche aller Religion sich ergibt. So erlangt man keine historische Gewisheit, sondern höchstens einige psychologische Wahrscheinlichkeit. Es ist sinnlos mehr zu fordern, und diesen Gegenstand behandeln zu wollen, als ob er feste Data an die Hand gäbe, die nur eine korrekte Bearbeitung nötig hätten, um uns in den Besitz positiver Erkenntnis zu bringen. Es ist schon viel, wenn es uns glückt, uns eine Vorstellung zu bilden, die niedrig genug über die Naturanschauung dieses primitiven Menschen denkt, um annehmen zu können, dass er wirklich damit begonnen habe, und hoch genug über seine Gemütsaffectionen, um diese als einen ersten Beginn der Religion bezeichnen zu können.

Was ich darüber in dem vorhergehenden Hauptstücke gesagt habe, bleibt der Beurteilung der Sachkundigen überlassen. Sollte mein Versuch der Erklärung des Ursprunges der Religion mir einigermassen geglückt sein, dann würden wir uns den Kind-Menschen unter dem Eindruck stehend denken müssen, dass überall um ihn her in dem was wir Naturerscheinungen nennen lebende und sich frei bewegende Wesen vorhanden seien, die über ihn eine gewisse Macht ausüben könnten. War

ferner die Abstraction eines Nichtstofflichen, eines Geistes, in seinem Bewusstsein entstanden, dann konnte er in allerlei, das seine Aufmerksamkeit fesselte und seine Phantasie reizte, die Anwesenheit und Wirksamkeit solcher Geister voraussetzen. Der allgemeine Begriff, unter den er diese Wesen oder Geister brachte, muss der von Mächten gewesen sein, und zwar von übersinnlichen Mächten, in dem beschränkten Sinne von Mächten anderer und höherer Art als er selbst und seine Mitmenschen. Bei dieser Auffassung konnte es geschehen, dass ein Spiel seiner Phantasie ihn glauben liess, solch eine übersinnliche Macht trete mit ihm in eine ganz besondere Beziehung, und dass er ihr gegenüber ein gewisses Gefühl der Achtung zu hegen begann, welches ihn drängte, sie zum Object einer Verehrung zu machen, die er andern ähnlichen Mächten nicht also widmete. Hoffte er damit ihre Gunst, ihren Schutz zu gewinnen, so musste er sich auf der anderen Seite auch verpflichtet fühlen, das zu tun, was sie nach seiner Meinung von ihm verlangte. Auf diese Weise wurde sie aus einer blossen Macht für ihn zur Gottheit, und es war in dem „sie zu seiner Gottheit machen" etwas, das, wie flach eudämonistisch es sich auch darstellen mochte, doch schon zu den ersten Aeusserungen eines sittlichen Lebens gerechnet werden muss. Auf diesen Grund hin behauptete ich, dass die Entstehung der Religion aus dem Zusammentreffen der naturistischen oder animistischen Naturanschauung mit dem Entstehen etwelcher sittlichen Gemütsbewegung im Menschen erklärt werden müsse.

Wenn diese Erklärung angenommen wird, so wird man als älteste Vorstellung der Gottheit die eines Wesens oder Geistes anerkennen müssen, das in einem oder dem andern bestimmten Objecte haust, das imstande ist, eine Macht über den Menschen auszuüben, und das von ihm Verehrung fordert. Also Henotheismus, nicht im Sinne eines relativen Monotheismus, sondern in dem der Abwesenheit des Polytheismus! Der Mensch hat sicher nicht damit angefangen, eine Vielheit von Göttern zu verehren, sondern die Vielheit von Verehrungs-Objecten ist entweder aus der Erweiterung des Gesichtskreises des Individui, oder aus der Zusammenfassung der durch verschiedene Individuen verehrten Gottheiten entstanden. Das kommt mir wenigstens wahrscheinlich vor. Mehr wage ich nicht davon zu sagen, ebensowenig wie von der Verschiedenheit der Formen, die in der Vorstellung der Gottheit allmählich entstand. Es gibt keine Logik für die Träume. Und was der Mensch in dieser ersten Zeitperiode der Religion über die Gottheit gedacht haben wird, gehört doch eigentlich zu dem Gebiet des Traumes. Die kindliche Phantasie, noch ohne die Zucht des strengen Denkens, kann und wird ihm allerlei Bilder vorgespiegelt haben, die grossenteils Reflexe von durch Naturschauspiele bei ihm hervorgebrachten Eindrücken, und noch so wenig von dieser äussern Veranlassung abgelöst waren, das für ihn

das Sinnliche und das darin vorausgesetzte Uebersinnliche noch untrennbar zusammenhing. Dabei war solch ein endloser Spielraum da für Grillen der Phantasie, für die Verkettung von allerlei Vorstellungen, für das eben so schnelle Verschwinden wie Entstehen von Gebilden der dichtenden Einbildungskraft, dass für die Voraussetzung irgend welcher Ordnung oder Regelmässigkeit kein Platz übrig blieb. Kennten wir auch jene ältesten Vorstellungen von der Gottheit, wir würden in ihrer bunten Verschiedenheit doch den Weg nicht zu finden wissen, weil das Organ uns fehlen würde, mittels dessen wir ihre eigentliche Meinung enträtseln könnten. Unsere Gewohnheit methodisch zu denken hat uns ungeschickt gemacht, zu verstehen was der Traum für das Kind ist; und was können die ältesten Vorstellungen der Gottheit anders gewesen sein als Traumbilder der Kindheit des Menschengeschlechtes?

Wenn die Religionen in den Bereich unserer Wahrnehmung zu kommen anfangen, dann finden wir darin noch die alten animistischen Vorstellungen, verbunden mit dem Glauben an Zauberei und mit der Verehrung von Gegenständen, denen eine magische Kraft beigelegt wird. Auch jetzt noch spielt die Phantasie die Hauptrolle, und es bleibt darum untunlich, eine geregelte Aufeinanderfolge verschiedener Stufen in der Entwicklung nachzuweisen. Aber es lassen sich doch bereits einige, sich immer schärfer abhebende, Entwicklungslinien unterscheiden, die durch den Polytheismus sich hinziehen, und deren Richtung anzeigt, in welchem Sinne die Vorstellung der Gottheit sich mehr und mehr wandeln muss. So ist da ein sichtlicher Uebergang zwischen den Göttern, deren Züge ebensosehr der Tier- wie der Menschenwelt entlehnt sind, und denen, welche nur nach dem Ebenbilde des Menschen gebildet wurden. Dass bei den ersten auch wieder eine grosse Verschiedenheit möglich ist, und zwar eine solche, dass Tiele darin Veranlassung zu einer Artunterscheidung von unorganisirten und organisirten fand (Encycl. Brit. XX. S. 386), kann für den Augenblick ausser Betracht bleiben. Aber der Polytheismus, der eine Verkörperung der Gottheit in Tiergestalten oder in hybridischen Combinationen von Tier- und Menschengliedern annimmt, ist ein wesentlich anderer, als der worin ausschliesslich der Anthropomorphismus herscht. Im ersten ist der Unterschied des Tierischen und Menschlichen noch nicht so zum Bewusstsein gekommen, dass es dem Meuschen unmöglich geworden wäre, den Gegenstand seiner Verehrung als an der niederen Tierwelt Anteil habend zu denken. Die Religion trägt noch vielmehr den Charakter des Naturdienstes, und entnimmt ihre Mythen, d. i. ihre Vorstellungen hinsichtlich der Daseins- und Handlungsweise der Götter, den sinnlichen Verhältnissen des Naturlebens. Im andern dagegen ist schon sofort, und wird fortwährend mehr, der Gegensatz zwischen Tier und Mensch, d. i. zwischen dem Natürlichen und Vernünftig-Sittlichen, zum Regulativ der Gedankenbilder von

der Gottheit. Der Mensch ist sich eines specifischen Unterschieds zwischen allem, was bloss Naturleben ist, und dem, was das Eigenartige seines eigenen Wesens ausmacht, bewusst geworden, und nun kann das Sinnlich-Natürliche ihm wol noch als Symbol dessen dienen, was auch noch für ihn als sinnliche Seite an der Gottheit übrig geblieben ist, aber wesentliche Identification der Gottheit mit Naturgegenständen oder -Erscheinungen, sodass diese an sich selbst Objecte religiöser Verehrung würden, ist ihm unmöglich geworden.

Der Polytheismus ist, gerade als Polytheismus, einer Verschiedenheit der Formen fähig, die viel grösser ist als sie im Monotheismus oder Pantheismus vorkommen kann. Diese letzteren können wol auf verschiedene Weise aufgefasst werden, aber diese Differenz bleibt doch allezeit durch die Einheit des allgemeinen Principes eingeschränkt. Die Verschiedenheit muss sich immer wieder in Einheit auflösen, und kann darum auch nicht weiter gehen als innerhalb der Grenzen dieser Einheit möglich ist. Bei dem Polytheismus ist eine solche Einschränkung nicht vorhanden. Er ist die Apotheose von allem, das, wo auch uud wie auch, sich als übersinnliche Macht dem Menschen zeigt, und zwar auf solche Weise, dass das vorausgesetzte Göttliche gerade in seiner Verschiedenheit und nicht in seiner Einheit zum Object der Verehrung genommen wird. Er ist deshalb der Ausdruck einer Gemütsverfassung, in der noch nicht die Einheit eines alles beherschenden Princips alle Verschiedenheit der mit der Religion zusammenhängenden Gemütseindrücke umfasst. Was das bedeutet, merkt man sofort, wenn man nur auf einen Augenblick der griechischen Götterwelt Israels Jahve den Heiligen gegenüber stellt. Das ist ein Unterschied, mit dem kein anderer unter den Formen der Religion zu vergleichen ist. Kein Unterschied von mehr oder weniger, sondern eine ganz andere Weltanschauung, und in Verbindung damit ein ganz anderer Gemütszustand. Bei dem einen, dem Polytheismus, eine stetige Erweiterung, als würde er durch das Suchen nach einer Vielheit von Objecten getrieben, bei dem andern eine anhaltende Zusammenziehung von allem nach dem Einen, alles in sich absorbirenden Mittelpunkte hin.

In dieser Verschiedenheit drückt sich der allgemeine Charakter des Polytheismus aus. Aber darin liegt zugleich der Anlass zu einer Verwilderung, die für den Ernst in der Religion verhängnisvoll werden muss.

Der Polytheismus kann niemals exclusiv sein. Damit ist nicht gesagt, dass polytheistische Religionen einander nicht bestreiten könnten. Das würde nur dann nicht vorkommen können, wenn die Bekenner solch einer Religion sich vollkommene Rechenschaft von ihrem Princip und den notwendig daraus herfliessenden Consequenzen gäben. Dann würden sie gewis einsehen müssen, dass die Götter anderer Völker für diese dasselbe Recht haben, wie ihre eigenen Götter für sie selbst. Aber

da der Polytheist sich nur selten zu dieser Einsicht erheben wird, so wird er oft auch die für ihn eigentlich ungültige Unterscheidung zwischen wahren und falschen Göttern machen. Das hebt gleichwol nicht auf, dass im Wesen des Polytheismus die Exclusivität nicht zu Hause ist, und dass auch auf die Dauer jede polytheistische Religion dem Gesetz ihres Princips gehorchen, und den Kreis ihrer Verehrungs-Objecte stets erweitern muss. Man denke nur an das religiöse Leben der gebildeten Welt im Anfang unserer Zeitrechnung, als deren charakteristischster Zug das Zusammenströmen der verschiedensten Religionen gelten darf. Vor allem im römischen Staate ist das eine bemerkenswerte Erscheinung, weil die Staatsreligion so genau mit dem ganzen politischen Leben zusammenhing, dass das Eindringen eines jeden fremden Cultus eine ernsthafte politische Gefahr bildete, und darum durch immer erneuerte Verbote der sacra peregrina verhindert wurde. Aber alle diese klugen Regierungsmassregeln waren machtlos gegenüber dem Drange, der in dem Polytheismus der Staatsreligion selbst lag und neue Cultus-Objecte einschleppte. Die importirten Götter des Orients repräsentirten eine Form der Apotheose, die dem officiellen römischen Cultus fehlte, und die sich darum einen Platz im Volksbewusstsein zu erobern wusste. Diese Erweiterung lag auf dem Wege des Polytheismus, und vergebens suchten die Regenten sie zurückzuhalten. Die Staatsreligion hätte, um exclusiv auftreten zu können, nicht Polytheismus sein müssen.

Aber dasselbe gilt auch von dem Verhältnis, in welches die höheren Entwicklungsstufen des Polytheismus zu den niederen zu stehen kommen. Jeder Polytheismus wird die Kennzeichen des Masses der allgemeinen Entwicklung seiner Bekenner aufweisen. So wird man darin den besonderen Charakter der Volksart unterscheiden können, das grössere oder geringere Mass, in welchem das Volksleben sich schon von blosser Naturverehrung losgemacht hat, die Höhe der bereits erreichten gesellschaftlichen Lebensordnung, den Einfluss welchen die bildenden Mächte der Wissenschaft und Kunst auf das allgemeine Denken und Fühlen ausüben, auch den sittlichen Gehalt der Religion, — und auf Grund dessen wird man von niedrigerem und höherem Polytheismus sprechen können. Dabei aber kann man bemerken, dass der höhere sich niemals entschieden antithetisch gegen den niedern stellt. Wenn im Jahvismus der Monotheismns in Israel eine bestimmte Gestalt erhält, dann bricht er zugleich mit dem Naturdienst, und wo dieser sich wieder zu erheben trachtet, wird er als Abgötterei verurteilt und verfolgt. Wenn dagegen das griechische Volksleben in seiner herrlichsten Blütezeit sich in einer erhabenen Vorstellung der Götter nach dem Ebenbilde der Menschen objectivirt, dann wendet sich dieser höhere Polytheismus nicht gegen den niederen, sondern trachtet ihn in veränderter Form festzuhalten, und gebraucht als Symbol, was er nicht mehr für Wahrheit anerkennen kann,

ehrt als Ueberlieferung, was nicht mehr als Ueberzeugung fortleben kann. Wenn wir an Sokrates denken, dann stellen wir uns den edlen Philosophen gern vor in jener Umgebung von Meisterwerken der Kunst, die allen folgenden Jahrhunderten zum Vorbilde geblieben sind, inmitten eines Volkes, das soviel grosse Männer hervorbrachte und zu würdigen wusste. Aber wir vergessen dabei leicht, dass in derselben Umgebung Markt und Tempel voll waren von Sinnbildern, deren Anblick nur tierisch-sinnliche Neigungen erwecken konnte, und dass dasselbe Volk Haupt und Herz angefüllt mit Mythen hatte, welche die Gottheit weit mehr zu einem Gegenstand der Verachtung und Verspottung als der Verehrung machen mussten. War der Zeus des Phidias nicht derselbe Himmelsvater, dessen Liebesgeschichten im Volksbewusstsein als ein Stück des alten religiösen Glaubens fortlebten? Jahve duldete kein Stierbild mehr in seinem Dienste, nachdem er sich als der Heilige offenbart hatte, aber der Vater der Menschen und Götter musste sich darin finden, dass mit seinem Namen stets Vorstellungen verbunden blieben, die jedes ernsthafte Gemüt mit Widerwillen erfüllen mussten.

Das kam nur daher, weil der Polytheismus in seinen höheren und edleren Formen sich nicht von den niederen Formationen los zu lösen wusste, die er zuerst hatte durchmachen müssen. Auf dem Standpunkt der sinnlichen Naturverehrung war in den Vorstellungen und Symbolen, die später den Besten soviel Aergernis bieten mussten, nichts Anstössiges. Der allgemeine Gedanke der Befruchtung, das in endlosen Variationen immer wiederkehrende Thema aller Mythen über die Beziehung zwischen Himmel und Erde, ist in der Tat das Höchste, solange man in dem Kreise des sinnlichen Naturlebens bleibt. Vollkommen arglos kann man auf diesem Standpunkt jedes Organ des Geschlechtslebens als Sinnbild dessen gebrauchen, was die Gottheit ist und tut, und wenn die Dichter davon ihre uns so wenig erbaulichen Erzählungen geben, dann ist es unbillig, sie deswegen einer unsittlichen Absicht zu beschuldigen. Anders aber wird es, wenn der Mensch diesem naiven Naturleben entwächst, wenn der Zwiespalt zwischen Natur und Geist im Bewusstsein erwacht, der Mann in der ernsthaften Erfüllung seiner gesellschaftlichen Pflichten einen höheren Lebenszweck gefunden, die Frau in Ehrbarkeit und häuslichen Tugenden ihren Beruf erkannt hat, wenn der Gegenstand der Verehrung den Eindruck des Edlen und Erhabenen machen muss, um wirklich verehrt werden zu können, — dann muss auch entschieden mit dem alten Naturdienst gebrochen werden, oder die Religion wird unter der Beziehung zu diesem Alten sicher Schaden leiden. Und das tut der Polytheismus nicht. Es ist als ob er sich für umso reicher hielte, jemehr die Vielheit seiner Verehrungs-Objecte wächst. Er lässt das Alte stehen, wofür doch die neue Zeit das Organ, um es in seiner ursprünglichen unanstössigen Bedeutung zu verstehen, verloren hat; das

daher, so wie es nun aufgefasst werden muss, einen Sinn erhält, der für Religion und Sittlichkeit nur schädlich sein kann. Für die Sittlichkeit, weil die Symbole des sinnlichen Naturlebens bei weiterer Entwicklung nicht unanstössig bleiben, sondern ein Reiz für die sinnliche Lust werden. Für die Religion, weil das, was von den Göttern gesagt wird, es unmöglich macht, sie länger als Götter anzuerkennen, und weil daraufhin, beim Mangel eines besseren Glaubens, von selbst der Unglaube sich einschleicht. Vergebens, dass dann die Mysterien durch die Reizung der Phantasie und die Erregung von Gemütseindrücken dem hinsiechenden Götterdienst neues Leben einzuhauchen trachten. Sie können auf eine Zeit eine Art von Erweckung zuwege bringen, aber wenn die Götter keine Götter mehr sein können, helfen alle diese Kunstmittel nicht.

Wir haben in den Berichten über die Missionswirksamkeit des Apostels Paulus einen solchen über sein Auftreten in Athen, dessen historischen Wert wir hier nicht zu bestimmen brauchen, um ihn für eine Bemerkung verwerten zu können, die in unserer Betrachtung des Polytheismus einen Platz finden mag. Paulus, der Jude, erzogen in der ganzen Exclusivität der Religion Israels jener Tage, hat in dem Gekreuzigten den Weltheiland erkannt, und sich zur Lebensaufgabe gemacht, ihn in der Heidenwelt zu predigen. So kommt er auch nach Athen. Welch einen Eindruck muss diese Stadt mit all ihren Heiligtümern für nationale und auswärtige Götter auf ihn gemacht haben! Was können alle die Götter sein? Gewis nichts anderes als die Verherrlichung alles dessen, was in den Augen des Griechen dem Leben Wert verlieh, Verherrlichung alles dessen, was in der Welt als das Göttliche betrachtet werden kann. Und doch, inmitten all dieser reichen Verschiedenheit des Göttlichen, steht da noch ein Altar, dessen Inschrift andeutet, dass er einem unbekannten Gotte geweihet sei. So ist denn trotz aller der Götter noch etwas da, das in ihrem Dienst keinen Ausdruck findet, etwas, wovon man nicht weiss, an welchen Gott man sich deswegen wenden solle, wofür man aber einen Gott sucht, dem man schon einen Altar gebaut hat, in Hoffnung ihn zu finden. Wie ist das möglich? die Frage muss bei Paulus entstehen. Wie ist es möglich, es sei denn, dass in dieser Vielheit des Göttlichen gerade das fehlt, was ihn in seinem Gott den Einen, ausser dem nichts Gott genannt werden kann, finden lässt. In der griechischen Götterwelt spiegelt sich ein Reichtum von Lebensgütern ab, um die der Christusprediger die Heiden beneiden könnte, fühlte er sich nicht unendlich reicher im Besitz dessen, was sie nicht kennen, und dessen Mangel sich in dem Suchen nach einem unbekannten Gott verrät. O Männer von Athen, ruft er ihnen zu, sobald er Gehör findet, hier ist der Gott, den ihr, obwol ihr ihn nicht kennt, doch schon habt ehren wollen. Er ist nicht, wie

ihr wähntet, noch einer zu den vielen, denen ihr bereits dient, hinzu, er ist der Eine und der Einzige, der Lebensgrund alles dessen was ist, auch alles dessen was ihr für Gott gehalten habt, und Er, Er ist es, der die ganze Welt gerecht richten wird.

Wir wollen uns nicht darüber beunruhigen, ob dies genau so der Gedankengang des Redners gewesen ist. In den uns auf seinen Namen hin überlieferten Worten liegt dieser Gegensatz, der auf einmal das volle Licht auf das fallen lässt, was den Polytheismus bei allem seinen Reichtum doch als Religion so arm macht.

Aller Polytheismus muss, bei fortschreitender Entwicklung, zuletzt an seinem Mangel an wahrer Einheit zu Grunde gehen. Er kommt in seinen höheren Formen wol zu einer gewissen Einheit durch Anerkennung einer Hierarchie unter den Göttern. Aber ob der oberste Gott noch so sehr im Ansehen steigt, solange er einer der Götter bleibt, wird er nicht der Eine, nach dem das menschliche Herz verlangt. Der Eine wird nur gefunden, wo das, was die wahre Einheit des menschlichen Geisteslebens ausmacht, das Sittliche, auch das alles Beherschende in der Vorstellung von der Gottheit geworden ist. Zweifellos hat auch das Sittliche seine Apotheose in der griechischen Götterwelt. Es genügt, an den Delphischen Apollodienst zu erinnern, um weitere Beweise dafür überflüssig zu machen. Aber für wie unerlässlich es auch gehalten wurde, um der Gottheit zu gefallen, an der Gottheit selber ist es nur etwas, was *auch* an ihr verehrt wird, nicht das, was sie zum Gott macht. Das geht nicht an, weil es im eigenen Geistesleben des Menschen noch nicht die centrale, alles beherschende Bedeutung erlangt hat, die es in ihm haben muss, um ihn in den Stand zu setzen, dass er den Bann des Polytheismus bricht. Alle geistigen Functionen haben relativen Wert. Sie beschränken einander, können einander gegenüber Rechte geltend machen, müssen unter sich stets das Gleichgewicht zu bewahren trachten. Aber über all das Relative erhebt sich, als das einzige Absolute und darum auch als das einzige Gesetzgebende für alles andere, der sittliche Charakter mit seiner gebieterischen Forderung der Pflichterfüllung. Alle Entwicklung, von welcher Art auch sie sei, hat Wert, aber keine, auch die edelste nicht, kann an sich selbst auf den Charakter absoluter Verpflichtung Anspruch machen, den das Sittliche sofort empfängt, wenn es sich in unserm Gemütszustande geltend macht. Und dann erst ist im Menschen normale Entwicklung vorhanden, wenn diese sittliche Forderung in ihrem, ihr allein zukommenden, absoluten Rechte anerkannt wird, wenn man ihr folgt, und alle weitere Entwicklung in ihren Dienst und unter ihr Gesetz stellt.

Auch hiervon gilt: so wie der Mensch ist, so bildet er seine Götter. Der Polytheismus entspricht der Gemütsverfassung, in welcher das Sittliche noch nicht den centralen Platz erlangt hat, noch nicht in seiner

absoluten Autorität anerkannt ist. Dann kann das Göttliche in allerlei Formen verehrt werden, aber in diese Verschiedenheit kommt die wahre Einheit nicht, weil diese Einheit im Menschen selbst noch nicht vorhanden ist. Dann ist inmitten der zahllosen Heiligtümer noch Platz für einen Altar eines unbekannten Gottes, als eine Frage nach dem, was zur Befriedigung für das Unbefriedigende dienen kann, das der Mensch noch fühlt, solange er nicht in der Gewissens-Forderung das absolute Lebensgesetz erkannt hat. Dann hängt der Fortschritt des Polytheismus zum Monotheismus von dem Kommen eines Paulus nach Athen ab, der das grosse Wort ausspricht: dass in jedem Menschen etwas ist, welches, ausser und über allem Göttlichen, den Einen zu erfassen sucht, und dass dieser Eine der Heilige ist, der sein Gesetz in jedes menschliche Gewissen schreibt, und sein Urteil über die ganze Menschenwelt spricht.

Es ist sicher wahr, was Tiele schreibt (Gesch. d. Godsd. S. 227), dass zuletzt in der Verehrung des Zeus „der Monarchismus die Grenzen des Monotheismus erreicht hat“. Aber er hätte dem hinzufügen können, dass er diese Grenzen nicht überschreitet. Der Monotheismus bildet einen neuen Anfang, er ist keine Fortsetzung der Linie des Polytheismus. Dieser läuft in eine relative Concentration der Vielheit der Mächte in eine oberste Macht aus. Die Linien, die aus aller Verschiedenheit des Verehrenswerten aufsteigen, laufen mehr und mehr auf einander zu, und es fehlt nicht viel, so treffen sie sich endlich in Einer Spitze. Aber die Einheit, die sie so erreichen, ist eine andere als die des echten Monotheismus. Diese wird nicht allmählich und nur immer annäherungsweise aus einer ursprünglichen Verschiedenheit heraus erreicht, sondern sie ist sofort gegeben in ihrem Ursprunge aus dem unteibar Einen der Gewissens-Forderung. Das: höre Israel, der Herr dein Gott ist ein Einiger Gott! ist nicht das letzte Wort der Vergöttlichung alles Endlichen, sondern das erste Wort des zum Bewusstsein seines unendlichen Wertes gekommenen Sittlichen im Menschen. Jahve ist der Einzige, nicht wie Zeus als der Uebermächtige, sondern weil er der Heilige ist, und er wird als der Einzige erkannt, nicht weil alles, was in der Welt herrlich ist, auf ihn zu weisen scheint, sondern weil sein Diener sich in der tiefsten Tiefe seines Wesens an Sein heiliges Gesetz gebunden fühlt. Er war wirklich für die Athenienser ein Unbekannter, und auf dem Wege, den sie gingen, würden sie ihn nicht gefunden haben. Um zu ihm zu kommen, mussten sie lernen, aus vielem, das sie sich selbst entfremdete, zu sich selbst zu kommen, und in der Tiefe ihrer sittlichen Anlage den Weg aufzusuchen, der sie zu ihm führen sollte.

Wenn diese Anschauung des Polytheismus richtig ist, dann dürfen wir daraus auch die Schlussfolgerung ziehen, dass er noch etwas mehr ist als eine veraltete Religionsform, die allein etwa in historischem Interesse unsere Aufmerksamkeit auf sich zöge. Dann repräsentirt er ja doch

einen bestimmten Standpunkt in der Religion, und zwar den, auf welchem zum Gegenstand der Verehrung die Vielheit dessen dient, was die Bewunderung und Liebe des Menschen weckt, ohne dass diese Vielheit durch Unterwerfung unter die absolute Autorität der sittlichen Forderung zur Einheit gebracht ist. Und brauchen wir dann wol weit zu suchen, sei's in der Geschichte, sei's in unserer eigenen Umgebung, um eine ganze Menge von Polytheismus unter dem Deckmantel unseres Christlichen Monotheismus zu entdecken? Was ist es doch anderes als dieselbe Vielgötterei, wenn gegenwärtig unter den Gebildeten die Lebensideale in eine Vielheit von Zwecken gesetzt werden, denen man nachjagt, vor allem in Kunstvergötterung, wol auch mit Ehrerbietung gegen gewisse sittliche Maximen, aber doch mit gänzlicher Verkennung der Grundwahrheit des Monotheismus: dass in der Religion das Sittliche niemals etwas neben all dem andern sein kann? Und liegt in der Verwilderung, die dieser moderne Polytheismus zeitigt, ebenso wie der alte das immer getan hat, nicht ein ernster Antrieb, um, wo man diese Folgen erfährt, das Gewissen wieder neu zu erwecken und so den unbekannten Einen finden zu lernen?

Aber auch eine andere Erwägung ergibt sich. Der Polytheismus steht, was den religiösen Gehalt angeht, tief unter dem ethischen Monotheismus. Aber es kann doch geschehen, dass er gegenüber diesem Monotheismus einen ihm fehlenden Wert repräsentirt. Das Sittliche muss in der Religion den centralen Platz einnehmen, aber zugleich muss es von seiner centralen Stellung aus alle Richtungen des Geisteslebens durchdringen und heiligen. Der Monotheismus muss gegenüber dem Polytheismus nicht als Einheit gegenüber der Verschiedenheit dastehen, sondern als Einheit in der Verschiedenheit. Wo das fehlt, wie z. B. bei dem Israelitischen Jahvedienst, da hat der Polytheismus ein relatives Recht, das er gegenüber einem solchen Monotheismus geltend machen darf.

Celsus ist in seiner Polemik wider das Christentum nirgends so stark, als wo er die Anklage erhebt, dass die Christen dem alten Heidentum in der Würdigung alles des Grossen und Herrlichen nachstehen, das überall in der Welt und am meisten bei den Heroen der Menschheit zu finden ist. Und wer von uns kann seine Sympathie den „Göttern Griechenlands“ von Schiller versagen, diesem Protest einer edlen Seele gegen die Lebensverarmung durch eine Religion, die ausschliesslich auf Rettung der Seele gerichtet ist? Kein Wunder, dass der Polytheismus sich allezeit wieder erhebt, wo der Dienst Gottes der Verehrung des Göttlichen zu nahe tritt. Wenn Wissenschaft und Kunst, gesellschaftliches und staatliches Interesse, Bürgertugend und Lebensgenuss als Dinge der Welt von dem eigentlich religiösen Gebiet fern gehalten werden, dann wird, sei es auch nicht unter dem alten Namen,

die alte Götterwelt sich stets behaupten, zum Trotz der Religion, die sie schon lange znm Untergange verurteilt hatte. Dann erst wird sie wirklich untergehen, wenn ein Monotheismus kommt, der die durch jene repräsentirte Wahrheit nicht weniger ernst anerkennt, aber sie geheiligt durch das sittliche Princip wiedergibt.

2. Pantheismus.

Man könnte fragen, ob der Pantheismus mit zu den theologischen Formen der Religion gerechnet werden müsse. Gibt es eine bestimmte Religion, die ein ausschliesslich pantheistisches Bekenntnis hatte? Der Buddhismus, dem von einigen ein pantheistischer Charakter zuerkannt wird, ist in seiner philosophischen Auffassung vielmehr Atheismus, während er in der populären Vorstellung ganz den Charakter des Polytheismus angenommen hat. Wo Pantheismus als Religion vorkommt, z. B. in älteren und neueren Arten der Mystik, hat er allezeit eine polytheistische oder monotheistische Religion zur Grundlage, deren Bekenntnis er in eine pantheistische Auffassung umbildet; selbst aber formt oder schafft er keinen Volksglauben, der zum Entstehen einer besondern Religion führen könnte. Er ist denn auch allezeit vielmehr die Denkweise einzelner Persönlichkeiten oder kleiner Kreise gewesen, als das Bekenntnis einer grösseren Gemeinschaft.

Diese Erwägung ist vollkommen richtig. Die Gleichförmigkeit der Namen bringt uns in Gefahr, zu übersehen, dass, wenn auch nicht eine vollständige, so doch eine verhältnismässige Verschiedenheit in dem Sinne vorhanden ist, in welchem der Name Gott in jedem der drei Ausdrücke gebraucht wird. Bei Polytheismus und Monotheismus ist die Meinung, dass das Object der Verehrung als Vielheit oder als Einheit gedacht wird. Das hängt wol mit einer damit übereinstimmenden Weltanschauung zusammen, aber die Hauptsache ist doch, wie der Mensch sich die Gottheit vorstellt und sie zum Object der Verehrung nimmt. Dies letzte tritt bei dem was man gewöhnlich Pantheismus nennt viel mehr in den Hintergrund. Die Frage ist da: welches Verhältnis zwischen Gott und Welt statuirt werden muss, ob Gott und Welt als Gegensätze gedacht werden können. Hier haben wir also, wenn nicht ausschliesslich, so doch hauptsächlich eine Frage der Weltanschauung, womit die eigentlich religiöse zwar wieder in Verbindung gebracht werden kann, die aber an sich selbst mehr zur Philosophie als zur Religion gehört. Spricht man von einem monotheistischen System, so meint man nicht nur ein Lehrgebäude, in dem der Grund von Allem in Einer höchsten Ursache oder Einem alles beherschenden Princip gesucht wird, sondern der Nachdruck liegt auf dem „theos“ in dem terminus technicus, und man meint, dass das Eine, auf das alles zurückgeführt werden kann, Gegenstand religiöser Verehrung sein kann, dass dies Eine Gott ist. Dagegen im Pantheismus ist eigentlich das „theos“ aus einem andern

Gedankenkreise genommen, und wird nicht in thetischem Sinne gebraucht, um zu sagen, dass etwas Gott, Gegenstand religiöser Verehrung sein könne, sondern vielmehr antithetisch, um auszudrücken, dass bei einer monistischen Weltanschauung kein Gegensatz zwischen Gott und Welt zugestanden werden dürfe. Ob dann noch ein Grund für Religion als Verehrung übersinnlicher Macht übrig bleibt, ist eine Frage, die dadurch nicht präjudicirt wird: denn die pantheistische Weltanschauung entlehnt der religiösen nur ihren Namen. In ihrem Wesen ist sie nur vollständiger Monismus, Anerkennung des πᾶν in seiner Einheit und Unteilbarkeit, und also bloss Weltanschauung, keine religiöse Auffassung.

Der Pantheismus kann also an sich selbst nicht als eine theologische Form der Religion angesehen werden. Aber trotzdem kann doch eine pantheistische Weltanschauung zur Grundlage für die Auffassung der Beziehung des Menschen zu Gott dienen. Wie im Deismus die religiöse Denkweise durch den Gegensatz von Gott und Welt beherscht wird, so kann sie auch unter dem Einfluss einer Anschauung stehen, bei der dieser Gegensatz gänzlich fortfällt. Dass dies wirklich geschehen kann, geht hinlänglich aus allen den Beispielen hervor, die davon in der Religionsgeschichte vorkommen. Ja man könnte sagen: keine grosse Religion, die nicht auch ihre pantheistische Mystik gehabt hätte! und man könnte hinzufügen, dass gerade in dieser das religiöse Gemütsleben seinen schönsten Ausdruck gefunden hat. Kein Wunder! Liegt es im Wesen aller lebendigen Religion, nach Einheit mit dem Gegenstand der Verehrung zu streben, dann muss auch die fromme Speculation einen besondern Reiz in einer Weltanschauung finden, welche die Trennung von Subject und Object aufhebt, dadurch, dass sie dieselben zu den zwei ideellen Seiten des All-Einen macht. Wenn die Natur nicht mehr das Werk Gottes ist, aus dem der grosse Werkmeister erkannt werden kann, sondern zu der sichtbaren Form des unsichtbaren, alles, auch das menschliche Gemüt, durchströmenden göttlichen Lebens wird; wenn das in Beziehung Stehen zu dem Unendlichen, das den Grundgedanken alles religiösen Glaubens ausmacht, in den bewussten Besitz des Unendlichen übergeht, in das Sein im Unendlichen und das Haben des Unendlichen im eigenen Ich; dann findet das religiöse Gefühl darin eine Befriedigung, die es vergeblich in jeder Anschauung suchen würde, bei der die Gottheit als ein anderes Ich dem Menschen gegenüber gestellt wird. Um von älteren Formen zu schweigen, so denke man nur an die herrlichen Blüten der pantheistischen deutschen Mystik des Mittelalters, oder an Schleiermacher's Reden über die Religion und seine Monologen. Darin ist die Religion nicht mehr ein Wissen von Gott oder ein Gehorsam gegen Gott, sondern ein Sein in Gott und ein Sein Gottes im Menschen, das

als Lebensquell das ganze Wesen durchströmt. Ist in der Religion etwas Höheres denkbar als dies?

So scheint es, und die, welche diesen pantheistischen religiösen Glauben noch in der ersten vollen Frische geniessen, können in der Tat nicht anders denken, als dass das Höchste, was in der Religion erreichbar sei, ihnen zuteil geworden wäre. Man hört es an der Geringschätzung, mit der Schleiermacher jeder deistischen Religionsform begegnet, dass er sich auf jenen Höhen des religiösen Lebens fühlt, zu denen die Misklänge des Zweifels und Streits nicht hinaufdringen. Dennoch ist es ein Wahn, wenn man meint, für immer das Höchste gefunden zu haben. Was man hat, besitzt und geniesst man in der Sphäre des Gefühls. Solange dies die dichterische Phantasie reizt, für das Unerkennbare Formen, für das Unaussprechliche Namen zu suchen, kann man sich immer aufs neue an diesen Schöpfungen der Einbildungskraft erquicken, aber lange dauert es nicht, so wird der Flügelschlag der Phantasie durch die Eintönigkeit eines Objectes ermüdet und gelähmt, von dem, gerade weil es Alles ist, nichts zu sagen ist. Der Gegensatz ist nicht mehr da, und der Gegensatz ist die Bedingung nicht nur alles Erkennens, sondern auch alles Fühlens und Lebens. An die Stelle Gottes und der Welt, Gottes und des Menschen, an die Stelle des Willens Gottes und des Gewissens des Menschen, des Geistigen und Sinnlichen, an die Stelle der ganzen reichen Verschiedenheit von Antithesen, die weiter den Inhalt des religiösen Bewusstseins ausmachen und als Achse der Bewegungen des Gemütslebens dienen, — tritt hier die unteilbare Einheit eines All-Seins, worin vielleicht logische Unterscheidungen von Subject und Object, von natura naturans und natura naturata gedacht werden können, worin aber doch kein wirklicher Unterschied zugegeben werden kann. Es ist nichts anderes vorhanden als das Eine Sein, das unserem Bewusstsein unter der Scheinform eines Werdens erscheint, und worin wir auch selbst so wenig etwas für uns selber sind, dass wir, was wir unser Leben darin nennen möchten, besser als unser darin gelebt-werden bezeichnen dürften. Alles was sich als Verschiedenheit uns kundgibt, ist in seinem eigentlichen Wesen nichts anderes als das sich selbst allezeit gleiche Eine, und auch, dass wir es als Verschiedenheit sehen, ist wieder nichts anderes als eine Scheingestalt desselben Einen, das in uns sich selbst unter dieser Scheingestalt sieht. Sobald man wirkliche Unterschiede darin annimmt, das eine sich als wirklich etwas von anderen verschiedenes denkt, ein wirkliches Werden darin voraussetzt, wodurch etwas entsteht, was zuvor nicht war, und reelle Gegensätze darin sucht, die da machen, dass eines nicht ist, was ein anderes ist, — dann ist der Pantheismus zerstört. Denn das Bedürfnis nach Einheit, deren vollständige Durchführung gerade das Charakteristische der pantheistischen Weltanschauung ist,

zwingt immer wieder, über jeden Gegensatz hinauszugehen, um ihn als principielle Einheit zu begreifen. Auch da, wo dies dem Denken nicht glückt, muss doch die Voraussetzung festgehalten werden, dass die scheinbare Verschiedenheit sich bei besserer Erkenntnis als Form der Einheit zeigen würde. Gibt man diese Voraussetzung preis, so macht man sich einer Inconsequenz im pantheistischen Systeme schuldig.

Nun geschieht dies sehr viel. Sogar in rein philosophischer Speculation. Es ist auch nicht anders möglich. Vollendeter Monismus ist kein Begriff, zum wenigsten kein Begriff mit einem Inhalt. Er ist nur eine Leugnung alles Gegensatzes, keine Anerkennung irgend einer Bestimmtheit des Seins. Man kann ihn gegen jeglichen Dualismus gebrauchen, aber man kann nicht weiter damit kommen, weil der Gegensatz dem Denken bei aller Begriffsbildung unentbehrlich ist. Der strengste Monismus hat seiner Substanz sofort die modi der extensio und cogitatio hinzufügen müssen, um in Bewegung kommen zu können. Die Identitäts-Philosophie bedient sich des Subject-Objects, der These und Antithese, um dem Begriff des Identischen einen Inhalt geben zu können. Einheit ist für uns alle nur denkbar als Einheit im Unterschiede, und wo das Princip gilt, dass der Unterschied nicht als wirklich vorhanden anerkannt werden kann, da kann man ohne Inconsequenz keinen Inhalt für das Denken finden. Aber wir können den philosophischen Pantheismus ruhen lassen, und uns auf die Frage beschränken, was aus Religion und religiösem Glauben auf Grundlage einer pantheistischen Weltanschauung werden müsse. Der Gegensatz von Gott und Mensch fällt dann fort. Das Geistesleben des Menschen wird das in ihm zum Selbstbewusstsein kommende Alleben. Wenn die Mystik davon zeugt: Gott in uns und wir in Gott, dann ist es doch in der Tat eine Inconsequenz, dass sie, die den Gegensatz gänzlich aufheben will, dennoch die Zweiheit der Subjecte festhält und von Gott und Wir weiter spricht. Welches Recht hat sie dazu? Was ist Gott für den Pantheismus anderes als wir? Was sind wir, das von Gott unterschieden werden könnte? Bleibt die Mystik nicht bei dieser Consequenz, gibt sie sich Rechenschaft davon, dass, was sie als Gemütserfahrung geniesst und als ein Sein Gottes in uns und unser in Gott beschreibt, für sie nur als eine der vielen besonderen Formen des allgemeinen Seins gelten kann, worin kein reeller Unterschied von Subjecten gedacht werden darf, — was bleibt dann übrig, das noch mit dem Namen Religion bezeichnet werden könnte? Was anders als entweder ein Akosmismus, der das Subject, oder ein Atheismus, der das Object der Religion aufhebt? Angelus Silesius hat den Mut gehabt, in seinen „Sprüchen des Cherubinischen Wandersmannes" diese unvermeidliche Consequenz des Pantheismus auf eine Weise auszusprechen, die man bei einem gemütvollen Mystiker kaum begreifen kann.

„In Gott wird nichts erkannt; er ist ein einig Ein:
Was man in ihm erkennt, das muss man selber sein.“ (I, 285.)

„Gott ist wahrhaftig nichts, und so er etwas ist,
So ist er's nur in mir, wie er mich ihm erkiest.“ (I, 200.)

„Ich bin Gotts ander Er, in mir findt er allein,
Was ihm in Ewigkeit wird gleich und ähnlich sein.“ (I, 278.)

Gähnt hier nicht der Abgrund des Atheismus, an dessen Rande die pantheistische Mystik sorglos spielt? Man kann begreifen, dass das Gefühl durch die Vorstellung gereizt wird, in den Erregungen des Gemütslebens durchströme das eigene Leben Gottes den Busen des Menschen, dass man seine Seligkeit in dem sich selbst Verlieren in Gott sucht, welches man auf den Höhepunkten des in Gott Seins zu finden meint; aber wenn dabei Gott für den Menschen nicht eine Realität ist, der er als Mensch gegenübersteht, wenn in dieser vermeintlichen Einheit der wirkliche Unterschied verloren geht, was bleibt dann anders übrig als ein Spielen mit Gefühlen unter dem falschen Schein der Religion?

Man könnte fragen, warum ich so besonders die pantheistische Mystik vorführe, und nicht eben so sehr die besonneneren Versuche, auf pantheistischer Grundlage eine Glaubenslehre aufzubauen. Unter gewissem Vorbehalt könnte Schleiermacher's Christlicher Glaube als Beispiel davon dienen, oder vielleicht noch besser das, was der Hegelianismus zur Rechtfertigung des religiösen Glaubens geliefert hat. Ich erhebe dies Bedenken, um einem Misverständnis zuvor zu kommen. Was hier an der Reihe ist, das ist die Frage, wie die Religion sich offenbart, in welcher Form sie sich zeigt, wenn der religiöse Mensch in seiner Weltanschauung Pantheist ist. Dann, antwortete ich, wird jene pantheistische Mystik entstehen, die wir aus der Geschichte kennen, die danach strebt allen Gegensatz von Gott und Mensch in die Einheit des „Gott in uns und wir in Gott“ aufgehen zu lassen. Eine andere Frage, von der ersten der Art nach verschieden, ist die, wie bei einer pantheistischen Weltanschauung die factisch bestehende Religion erklärt und gerechtfertigt werden kann. Für diese zweite Frage ist hier der Ort noch nicht. Sie kommt erst in einem späteren Teile an die Reihe, in dem untersucht werden soll, wie die verschiedenen philosophischen Systeme der neueren Zeit sich zur Religion gestellt haben. Dann wird auch von selbst zur Sprache kommen, welches Recht der neuere Pantheismus der Religion und dem religiösen Glauben zuerkannt hat. Das jetzt hier schon in Erwägung zu ziehen, würde nur Verwirrung anrichten.

Indem wir uns an das halten, was hier jetzt vorliegt, den Pantheismus als Form der Religion und des religiösen Glaubens, müssen

wir dessen Wert zu bestimmen versuchen. Aus dem Vorhergehenden ergab sich uns schon, dass dieser Wert gänzlich abhängig sein muss von der Möglichkeit, bei einer pantheistischen Weltanschauung einen Gegenstand der Verehrung zu behalten, der für den Menschen Gott sein kann. Befindet sich der Pantheismus allezeit in der Gefahr Atheismus zu werden, oder findet er in seiner Weltanschauung hinreichende Bürgschaften, die ihn dagegen sicherstellen? Wir wollen, um nicht mit Worten zu spielen, uns gegenwärtig halten, dass mit Pantheismus in dieser Frage jener völlige Monismus gemeint ist, der keine wesentlichen Gegensätze in der Weltanschauung zulässt. Kein Panentheismus oder pantheistischer Deismus also, oder welche andere Form erdacht ist, um eine Verbindung von Immanenz und Transcendenz auszudrücken. Sobald man von der Anerkennung dieser beiden ausgeht, und sie zur Einheit zu bringen sucht, stellt man sich ausserhalb des eigentlichen Pantheismus. Auch ist die Frage hier nicht, ob mit der pantheistischen Anschauung gewisse Gefühlsbewegungen zusammen sein können, die religiösen Gemütseindrücken verwandt sind. Die Vorstellung des Ganzen der Dinge in seiner Einheit kann Eindrücke zuwege bringen, die der Ehrerbietung gleichen, welche die Einrichtung der Welt dem an Gott glaubenden Menschen einflösst. Der Atheist kann ebensosehr durch das bezaubernde Schauspiel des Sternenhimmels ergriffen werden, wie der Gläubige dadurch zur Verehrung des Herrn des Himmels und der Erde gestimmt wird. Wir müssen die Frage reinlich so stellen: ist bei consequentem Pantheismus Platz für etwas, das ein wirkliches Recht auf den Namen der Religion hat?

Was man auch als das Veränderliche und darum Unwesentliche in der Religion ansehen möge, man wird doch für jede Religion als unentbehrlich annehmen müssen, dass der Mensch die Realität eines Objects der Verehrung anerkennt. Und das nicht allein in dem beschränkten Sinne, dass er durch logische Unterscheidung etwas, das an sich selbst kein Object für ihn ist, in ein gewisses Licht stellen kann, wodurch es gleichsam einen objectiven Charakter für ihn erhält, — so wie jeder bewusste Teil eines Ganzen sich das Ganze als Object gegenüber seiner Subjectivität denken kann — sondern in dem vollen Sinne, dass das Object an sich selbst Object für ihn ist, etwas anderes als er selbst, etwas das er nicht ist. Nehme man welche Religion man will, man wird immer finden, dass die Gottheit in diesem Sinne Object für ihren Verehrer ist, und dass, sobald ihm klar wird, dass er sie mit Unrecht dafür angesehen hat, z. B. sobald er entdeckt, dass sie ebenso wie er eine gewöhnliche Naturerscheinung ist, sie auch nicht länger Gottheit für ihn sein kann. Was kann nun auf dem Standpunkt eines consequenten Pantheismus so zum Object der Verehrung dienen? Was trägt solch einen wesentlich objectiven Charakter, dass es Gottheit sein kann?

Auf diese Frage ist keine befriedigende Antwort zu finden. Wir haben hier Einen allgemeinen, alles umfassenden und hervorbringenden, sich in eine endlose Verschiedenheit von Formen ausbreitenden Naturprocess, aber jeder Gegensatz darin ist nur relativ, jedes Fürsichsein vorübergehend, jede Festigkeit wieder verfliessend in das ewig Eine und sich selbst Gleiche, das sich durch das Denken in die Vorstellung des Subject-Objectes bringen lässt, das aber in sich selbst keinen Unterschied zulässt, der dieser Vorstellung zur Grundlage dienen könnte. Es geschieht nicht ohne Grund, dass der pantheistische Mystiker von einem sich in Gott Verlieren spricht. Denn in der Tat verliert er sich in dem grundlosen, nirgends Widerstand bietenden oder einen Ruhepunkt gewährenden Objectiven. Aber warum nennt er das: sich Verlieren in Gott? Was ist denn darin Gott? Das All? Aber warum ist das Gott? Was besitzt es, wodurch es sich als Gegenstand der Verehrung aufdrängt, wodurch es Achtung einflösst, wodurch es Liebe erweckt? Es ist was es ist: eine endlose Zusammensetzung von Wirkungen, die mit allem um dich auch dich selbst umfasst, sich in dir auch als Vorstellung und Gefühl offenbart, aber dir gegenüber ebenso völlig gleichgültig ist wie gegenüber jeder anderen ihrer Gestaltungen. Wie kann dies jemals ein Gegenstand der Verehrung, Gott, für dich sein?

Dennoch wol! wird man vielleicht antworten. Wäre auch dies All gleichgültig in Hinsicht meiner, so bin ich es nicht hinsichtlich dessen was es für mich ist, als der Quelle dessen was ich in meinem Innern erfahre. Ist die Gemütserregung, die mich erfüllt und beseligt, ebenfalls eine Wirkung des auch mich umfassenden Allebens: habe ich dann kein Recht, diese Erfahrung gleichsam als dankbare Verehrung demjenigen zurück zu geben, dem ich sie verdanke, und, indem ich mich damit eins fühle, meine höchste Seligkeit zu suchen in dieser völligen Hingabe an .... was soll ich sagen? das All? das Unendliche? aber warum nicht: Gott? Das ist für mich nicht der Name einer Person nach dem Bilde eines endlichen Menschen — daran denke ich nicht — sondern des absolut Idealen, dessen Wirklichkeit ich gerade in jenen Wirkungen in meinem Inneren erkenne, und dessen Verehrung allein den tiefsten Bedürfnissen meines Gemüts Befriedigung schafft. Warum sollte das keine Religion sein? Weil kein Object für meine Verehrung da ist? Aber wie kann man das leugnen, wenn man die Realität der Gemütseindrücke anerkennen muss, die ich in Verehrung der Gottheit umsetze? Die sind dann doch auch Formen, Wirkungen des Allebens, und warum sollte ich dann dasjenige, worin sie begründet sind, nicht zum Gegenstande der Verehrung machen können, wenn ich auch nicht nach der Art des Deismus einen Gegensatz von Gott und Welt anerkennen kann? Niemand wird Einspruch erheben, wenn ich das physische Leben, an dem ich gleichfalls teilhabe, in der Vorstellung einer mich bildenden und tragenden Natur objectivire. Und wenn nun

dasselbe Alleben in mir sich nicht allein in einem sinnlichen Dasein offenbart, welches ich mit dem Tier und der Pflanze gemein habe, sondern auch die höhere Form dessen annimmt, was den Menschen auszeichnet, die eines Gemütslebens, das auf ein sittliches Ideal gerichtet ist: welches Bedenken sollte mir dann verbieten, auch darin jene Allwirksamkeit zu erkennen, nun aber ihr gegenüber Gefühle der Bewunderung und Verehrung zu hegen, welche der natürliche Reflex der Gemütsaffection sind, die durch sie in mir geweckt wird? Z. B. wenn ich kräftig ergriffen bin durch die Idee der unvergleichlichen Herrlichkeit eines ganz von Liebe beseelten Lebens, wenn ich in solchem Leben und in der Fähigkeit, dasselb ein aller seiner Schönheit zu würdigen, die höchste Form derselben mir ewig unerklärlichen Wirkung, die alles bewirkt, erkenne: warum sollte ich dieselbe nicht zum Gegenstande meiner Verehrung machen dürfen und können, und mich ihr mit derselben Gesinnung ergeben, mit der der Theist sich seinem Gotte weiht? Er denkt, wenn er von Gott spricht, immer an etwas das wir, wenn die Rede von Menschen wäre, „Jemand" nennen würden. Diese Vorstellung kann ich mir nicht aneignen. Aber auch für ihn verflüchtigt sich der Jemand, bei dem geringsten Versuche ihn vorstellbar zu machen, so dass nichts mehr übrig bleibt als die Voraussetzung eines unbestimmbaren Etwas; und wie vermindert sich dann doch der Abstand zwischen ihm und mir, wie unmöglich wird es, zwischen ihm und mir eine Grenzlinie zu ziehen, an deren einer Seite noch Religion sein soll, während an der anderen davon keine Rede mehr wäre!

Wenn man den Pantheismus so sein Recht, um auch als gesetzmässige Form der Religion anerkannt zu werden, vertreten hört, so bekommt man einen lebendigen Eindruck davon, wie der fromme Pantheist sich gekränkt fühlen muss, wenn man ihm vorwirft, dass auf seinem Standpunkte nichts anderes als Atheismus übrigbleibt. Das ist auch etwas, was man nicht gern jemandem über dessen persönliche Denkweise sagen würde. Wenn er erklärt, sich bewusst zu sein, dass er Religion hat, und dass er das Recht auf den Namen der Religion für dasjenige in Anspruch nehmen will, was er als seine Religion ansieht; wer mag darauf antworten: das ist alles nur Selbstbetrug nnd Einbildung, denn nach deiner allgemeinen Denkweise kannst du keine Religion haben? Religion ist ja an erster Stelle nicht Denkweise, sondern Gemütsverfassung, und diese kann bestehen und fortbestehen, auch wo Gedanken gehuldigt wird, die von andern für ungeeignet gehalten werden, um als Voraussetzung solch einer Gemütsverfassung zu dienen. Darum muss die Discussion über diesen Gegenstand, um correct geführt zu werden, alles persönlichen Charakters entkleidet werden. Wir haben nicht mit dem Pantheisten zu tun, sondern nur mit seinem System, und wir können S p i n o z a als einen tief religiösen Mann verehren,

sollten wir auch mit Jacobi urteilen, dass Spinozismus nichts anderes ist als Atheismus.

Aber müssen wir Jacobi darin recht geben?

Nach welchem Massstab muss das Urteil gefällt werden? Ein Deist würde zuverlässig bejahend antworten, aber ein Theist wird, jemehr Gewicht er auf die Immanenz im Gottesbegriff meint legen zu müssen, auch so viel weniger geneigt sein, Pantheismus und Atheismus auf Eine Linie zu stellen. Von solchen subjectiven Auffassungen kann das Urteil über den Wert des Pantheismus als Form der Religion nicht abhängig gemacht werden. Es muss wenn möglich ein mehr objectiver Massstab gefunden werden. Das kann kein anderer sein als der Begriff der Religion. Ist dieser mit dem Begriff des Pantheismus vereinbar, oder schliessen beide einander aus?

Nehmen wir den früher gefundenen Begriff der Religion: Verehrung einer übersinnlichen Macht — was wollen wir dann sagen? Ja, der Pantheismus kann wol in gewissem Sinne eine Macht anerkennen, weil ohne Macht keine Wirkung möglich ist, und diese übersinnlich nennen, weil sie nicht mit den Erscheinungen der Sinnenwelt vereinerleit werden kann, und sie zum Object der Verehrung nehmen, weil unter ihren Wirkungen auch solche vorkommen, die auf den Menschen den Eindruck des Verehrungswürdigen machen, — aber es ist doch nicht zu leugnen, dass dies nicht dasselbe ist wie das, was in den wirklichen, den historischen Religionen mit der Verehrung der Gottheit gemeint wird. In ihnen ist die Gottheit niemals Macht auf gleiche Weise wie das Vermögen eines Naturprocesses, allerlei Wirkungen hervorzubringen. Sei es, dass die Gottheit transcendent die ihr unterworfene Natur beherschend gedacht werde, sei es, dass das Wirken Gottes als dem Naturgesetz und -Wirken immanent aufgefasst werde, der Gedanke bleibt doch immer ausgeschlossen, die Macht welche verehrt wird, mit demjenigen zu vereinerleien, in welchem und durch welches sie sich zeigt, sodass sie davon zur Not logisch unterschieden, ihm aber nicht als ein anderes Etwas entgegengesetzt werden könnte. Wenn diese Macht für übersinnlich gehalten wird, dann wird ein Wesensunterschied damit gemeint, der einen realen Gegensatz zu der ganzen Sinnenwelt, und nicht bloss zu der Verschiedenheit der in ihr vorkommenden Erscheinungen bildet. Und ebenso ist die Verehrung der Gottheit doch niemals in einer wirklichen Religion in dem figürlichen Sinne der Pflege eines gewissen Gefühls der Bewunderung aufgefasst, sondern sehr realistisch als das sich beugen Müssen vor jener Macht, als das ihrem Willen gehorsamen Müssen, als das auf ihre Hülfe vertrauen Können. Ist es nicht als ob in der Schutzrede für den Pantheismus, die wir so eben hörten, uns ein Spiegelbild dessen was Religion in Wirklichkeit ist vorgehalten, und dann auf Grund der Aehnlichkeit

die Anerkennung von uns verlangt würde, dass die beiden einander gleich seien? Alles was in dem einen als volle Wirklichkeit gemeint ist, wird in dem andern durch etwas vertreten, das ihm wol gleicht, dem aber dies mangelt, dass es im vollen Sinne als Wirklichkeit gemeint ist. Es will Gottesverehrung bleiben, aber Gott ist daraus fort, wenigstens was Gott in der wirklichen Gottesverehrung ist, das fehlt, — und wie kann dann noch im Ernst von Religion gesprochen werden?

Hier ist nun aber eine Schwierigkeit vorhanden, deren Gewicht wir uns nicht verhehlen dürfen, deren Auflösung jedoch, soweit wir imstande sind sie zu geben, vertagt werden muss, bis wir in einem folgenden Teile die Frage nach dem Wesen und dem Recht des religiösen Glaubens nach Vermögen beantwortet haben. Die Schwierigkeit, die ich meine, ist nicht, wie man nach dem Vorhergehenden vielleicht erwarten sollte, wie dies Urteil über den Pantheismus in Uebereinstimmung gebracht werden könne mit dem unleugbaren und auch von uns anerkannten religiösen Werte der pantheistischen Mystik. Es kommt mir vor, dass davon eine befriedigende Erklärung zu geben ist, wofern man diese Mystik als eine pathologische Erscheinung in der Religion ansieht. Pathologisch, nicht in dem Sinne eines Krankheitszustandes, der durch die Aufnahme eines Ansteckungsstoffes verursacht wäre, welcher Zerrüttung und Zerstörung der Organe zur Folge haben muss, sondern in dem Sinne einer Störung im Gleichgewicht der Functionen und daraus sich ergebender fieberhafter Ueberreizung, die sich als erhöhtes Leben zeigt, die aber auf die Dauer für Gesundheit und Leben bedenklich werden kann. Diese Mystik ist Gefühls-Congestion mit ihr entsprechender geschwächter Function des Denkens. Der Patient fühlt sich dabei nicht krank; im Gegenteil, er hat den Genuss eines gewissen Elan in seinem Innern, der ihm über die ihn sonst quälenden Schranken hinaushilft: über seine Ohnmacht, das Unendliche in seinen Bereich zu bringen, über seine Unwürdigkeit, mit dem Vollendeten in Berührung zu kommen. Es ist ihm als ob er, seiner Endlichkeit ledig, sich in den Strom des unendlichen, ewigen Lebens werfen könnte, und als ob er, dadurch dass er sein eigenes Ich in ihm untergehen lässt, zum wahrhaftigen Leben wiedergeboren würde. Ein persönlicher Gott würde allezeit ihm gegenüber stehen, und solange er selbst eine Person der Gottheit gegenüber bleiben wollte, würde er sich von ihr geschieden fühlen, aber alle Scheidung fällt bei diesem sich selbst Verlieren in das unpersönlich Unendliche fort. Alle Begriffsbestimmung hört auf, von Pflichtleistungen ist keine Rede mehr, es bleibt nichts anderes übrig als der selige Genuss eines Seins in dem Vollkommenen, das wahre Leben ist gewonnen durch das Ersterben jeder Neigung, etwas Selbständiges gegenüber dem Einen alles umfassenden Alleben zu sein.

Niemand kann leugnen, dass, wie einseitig ihre Anwendung auch sein mag, es doch in der Tat religiöse Motive sind, die sich in dieser pantheistischen Mystik geltend machen, und dass so der Pantheismus eine Form der Religion sein kann — aber stets mit Ueberreizung des Gefühls auf Kosten des Urteils.

Dies war die gemeinte Schwierigkeit nicht. Was ich meinte, wird deutlich werden, wenn wir das irreführende Wort: Pantheismus, durch das richtigere: absoluter Monismus, ersetzen. Wir sahen bereits, dass Pantheismus nur durch seine Zusammensetzung mit „theos" den Schein eines Ausdrucks aus dem Bereiche des religiösen Denkens erhält. Er ist nach seiner eigentlichen Bedeutung eine rein philosophische Position, die gerade gegenüber den theologischen terminis: Polytheismus und Monotheismus, zu erkennen gibt, dass die philosophische Weltanschauung nicht gestattet, solche Gegensätze anzuerkennen, wie sie in der religiösen, polytheistischen oder monotheistischen, Weltanschauung angenommen werden. Gegenüber dem vielfachen Dualismus des Polytheismus und dem einfachen des Monotheismus, stellt er — nicht die Behauptung, dass das All Gott sei, was sinnlos wäre, weil kein einziger Grund zu ersinnen ist, warum das All, die Gesamtheit der Dinge, der nichts gegenübersteht, mit dem Namen Gott bezeichnet werden sollte — sondern die These, dass die Welt als Einheit angesehen werden muss, in ihrer Gesamtheit, bei aller sich als Erscheinung uns zeigenden Verschiedenheit, Eins im Wesen im Gesetz und im Wirken; dass keine für wirkliche, essentielle Verschiedenheit unentbehrliche Selbständigkeit verschiedener Principien in ihr angenommen werden kann; dass sie mit allem was sie enthält aufgefasst werden muss als Selbstentfaltung ihres Einen und unteilbaren Wesens, nach unveränderlichem inneren Gesetz, als endlos sich selbst erneuerndes Leben in den notwendig dem Leben eigenen Formen. Das ist deshalb die Leugnung des Rechts einer jeden dualistischen Weltanschauung, und die Behauptung, dass allein eine vollkommen monistische Welterklärung sich vor dem Denken rechtfertigen lässt.

Von diesem Monismus haben wir gesehen, dass er unfähig ist, eine Form der Religion und des religiösen Glaubens zu sein, weil er keinen Platz für den Gegensatz, Gott und Mensch lässt, auf dem doch alle Religion beruht, und der von keinem normalen religiösen Glauben preisgegeben werden kann. Mache alles, auch was du als das Geistige von dem Natürlichen unterscheidest, zu einem nach immanentem Gesetz sich selbst leitenden, und aus immanenter Kraft sich selbst tragenden Naturprocess, wo bleibt dann dein Gott, und was wird aus deiner Religion?

So würde für den religiösen Menschen nur die Wahl übrig bleiben, vom Glauben abzusehen, oder den Monismus principiell zu verwerfen,

Die Wahl würde nicht schwer fallen, wenn gegenüber einem anfechtbaren philosophischen Systeme die Erfahrungstatsachen des frommen Gemüts ständen. Aber wir haben mit mehr als einem anfechtbaren philosophischen Systeme zu tun. Die neuere Wissenschaft, an erster Stelle die Naturwissenschaft und in ihrem Gefolge auch die des geistigen Lebens in allen seinen Formen, tritt zwar nicht mit einem abstracten philosophischen Monismus auf, aber alle ihre Untersuchungen beruhen auf den Voraussetzungen des Monismus, und die Festigkeit der Resultate, die sie dadurch erlangt, gibt dem Vermuten immermehr Grund, dass sie damit wirklich die Wirklichkeit interpretirt, das will sagen, dass sie damit die Wahrheit findet. Gegenüber der neueren Wissenschaft kann keine einzige speculative Weltanschauung sich behaupten als allein die monistische. Ich sage nicht: die materialistische; denn es ist nur ein Unverstand, wenn man den einen Dualismus mit dem andern über den Haufen werfen will. Aber ich sage: die monistische, die Leugnung des vollkommenen Gegensatzes, wie man ihn auch nenne. Insoweit wir an der wissenschaftlichen Entwicklung unserer Zeit teilnehmen, müssen wir die Voraussetzungen des Monismus in unser Denken aufnehmen und als allgemein geltend anerkennen.

Wie können wir dann gleichzeitig die religiöse Weltanschauung festhalten, die sich uns als damit unvereinbar ergab?

Das ist die Schwierigkeit, die ich meinte.

Ist eine befriedigende Auflösung derselben möglich?

Ich habe bereits gesagt, dass auf diese Frage jetzt noch nicht die richtige Antwort gegeben werden kann. Wir werden weiter danach suchen, aber wir dürfen vom Pantheismus nicht Abschied nehmen, ohne dessen eingedenk zu bleiben, dass wir über das Verhältnis, in welchem er zur Religion und zum religiösen Glauben steht, noch nicht zur nötigen Klarheit gekommen sind.

3. Monotheismus.

Wo muss in der Geschichte der Religion der Anfang des Monotheismus gesetzt werden? Auf diese Frage gibt es erst dann eine genügende Antwort, wenn zuvor genau bestimmt ist, was man unter Monotheismus versteht.

Die Unterscheidung von Mono- und Henotheismus, die jetzt in unserer Wissenschaft allgemein durchgedrungen ist, räumt schon sogleich vielen Misverstand fort. Die Verehrung Eines Gottes und die Verehrung Gottes als des Einen sind in der Tat ganz verschiedene Stufen der religiösen Entwicklung. Mit der ersten beginnt die Religion, auf der letzten erreicht sie ihre Vollendung. Nun kann es sein, dass zwischen den beiden der Polytheismus den Uebergang bildet, und es kann geschehen, dass Henotheismus geradewegs in Monotheismus übergeht; der Henotheismus kann sich in der niedrigen Form animistischen

Naturdienstes darstellen, er kann auch zu dem Range eines Nationalcultus aufsteigen; dadurch kann er allerlei verschiedene Werte in der Religion repräsentiren, — aber er bleibt vom Monotheismus immer verschieden durch das Fehlen der Anerkennung der Gottheit, welche verehrt wird, als der Einzigen. Wo man dies nicht findet, ist noch kein Monotheismus.

Ist denn jede Anerkennung der Gottheit, die man verehrt, als der Einzigen, auch Monotheismus? Man kann darauf ja! antworten, wenn gemeint wird, dass die Gottheit bestimmt als Gottheit die einzige ist. Ich denke dabei an eine frühere Bemerkung über das Auslaufen des Polytheismus in seinen höheren Formen in einen gewissen Monarchismus, z. B. dass Zeus so weit über alle anderen Götter erhoben wird, dass das Gott-sein im eminenten Sinne ihm nur noch allein zuerkannt werden kann, und sein Dienst beinahe einen monotheistischen Charakter bekommt. Ich behauptete damals, dass damit die Grenze zwischen Polytheismus und Monotheismus doch nicht überschritten wird, und dass, auch gegenüber dieser höchsten Entwicklung des Polytheismus, der Monotheismus keine darauf folgende Stufe, sondern in der Tat einen neuen Anfang bilde. An diesen Unterschied muss ich hier erinnern. Man spricht von Monotheismus auch wo man eigentlich den Monarchismus meint, d. i. die Ueberzeugung, dass nur Eine oberste Macht in der Welt anerkannt werden kann. Meint man den, so kann man auch sagen, dass der Polytheismus endlich in einen gewissen Monotheismus übergeht. Dies bedeutet dann, dass der Mensch bei fortschreitender Entwicklung zu der Einsicht kommt, es könne keine Vielheit einander beschränkender Mächte, sondern nur eine höchste Macht als Grund von Allem angenommen werden. Das ist jedoch ein kosmologischer Begriff, der wol mit religiösen Vorstellungen in Verbindung treten und darauf Einfluss üben kann, der aber an sich selbst keinen religiösen Charakter trägt. Ob man ihn anerkennen oder verwerfen wird, hängt von der Höhe der allgemeinen Entwicklung, die man erreicht hat, ab, nicht, wenigstens nicht hauptsächlich, von der Gemütsbeschaffenheit. Hat man sich diesen Begriff zu eigen gemacht, dann wird man dadurch desto eher das Unbefriedigende des Polytheismus, nicht allein als Weltanschauung, sondern auch als Glaubenslehre, erkennen, und also auch um so besser zu religiösem Monotheismus kommen können, aber an sich selbst ist dieser Monarchismus noch keine Form der Religion. Der Monarchismus in der Weltanschauung ist schon in Anaxagoras Lehre über den νοῦς zu finden, doch wo entdeckt man in der griechischen Religion eine Spur, dass daraus die Verehrung eines Gottes entstanden wäre?

Der religiöse Monotheismus ist etwas anderes. Er repräsentirt einen bestimmten Standpunkt, nicht in der Weltanschauung, sondern im religiösen Leben. Er wird geboren, nicht aus der Speculation über

vorausgesetzte Himmelsmächte, sondern aus der Gemütserfahrung des absoluten Wertes des Sittlichen. Wenn im Menschen die Idee erwacht, dass die sittliche Forderung sich durch ihren unbedingten Charakter principiell von allem unterscheidet, was ein relatives Recht auf ihn geltend machen kann, dann setzt sich die Souveränitait dieses Gesetzes in ihm um in die Anerkennung der absoluten Souveränitait d. i. der unbedingten Einheit und Einzigkeit des Gesetzgebers. Gott muss als der Heilige erkannt werden, um in religiösem Sinne als der Einzige anerkannt zu werden. Der religiöse Monotheismus ist der Exponent des Durchbruchs der absoluten Autorität des Sittlichen in der Religion, und als solcher steht er principiell gegenüber dem kosmologischen Monotheismus, als dem Exponenten der durchbrechenden Einsicht von der Einheit des Weltzusammenhangs.

Hiermit ist nicht gemeint, dass die beiden unabhängig von einander entstehen und sich entwickeln sollten. Der religiöse Monotheismus darf, um Platz gewinnen zu können, in der Weltanschauung keinen unübersteiglichen Hindernissen begegnen. Er erfordert, entweder dass ein vorangehender Polytheismus schon monarchisch genug entwickelt ist, um sich daran anschliessen zu können, oder dass er einen höheren Henotheismus finde, an dem er selbst bei seinem Werden eine Stütze hat, und den er dann mit seinem ethischen Charakter durchdringen kann. Umgekehrt wird der Monarchismus seinen Abschluss und dadurch seine Festigkeit erst dann bekommen, wenn er nicht mehr nur Resultat der Weltanschauung, sondern zugleich Ausdruck eines sittlich-religiösen Bewusstseins geworden ist. In allen den Phasen, die der religiöse Monotheismus durchlaufen muss, um zu relativer Reife zu kommen, wird er natürlicherweise in immer sich verändernde Verbindungen mit dem allgemeinen Weltbewusstsein treten. Auch hier bleibt aber die Regel gültig, dass die Gottheit Macht sein muss, und ebensosehr die andere Regel, dass durch die Gemütsverfassung bestimmt wird, ob eine Macht Gott sein soll. So hätte der religiöse Mensch Gott als den Einzigen nicht finden können, wenn seine Weltanschauung ihm nicht gestattet hätte, sich den Einzigen Gesetzgeber auch als absolute kosmische Macht zu denken. Und so konnte die Macht, die durch die Weltanschauung als oberste Macht erkannt war, nicht als Einziger Gott verehrt werden, wofern nicht im Gemütsleben die Fähigkeit für die Verehrung des Einzigen als des Heiligen entstanden war. Man denke deshalb bei dem Unterschied, den ich machte, nicht an einen scharfen Gegensatz, an zwei von einander unabhängige Reihen der Entwicklung; vielmehr an ein dauerndes hin und wieder, ein in-einander, ein sich fördern und hindern, sich anziehen und abstossen, wie es nicht anders möglich ist bei den verschiedenen Functionen eines und desselbigen Geistes, der Weltbewusstsein und Gottesbewusstsein umfasst, und immer nach Einheit

zwischen den beiden streben muss. Doch bleibt bei alledem ein principieller Unterschied zwischen Monotheismus als Ausdruck des Weltbewüsstseins, und Monotheismus als Ausdruck des Gottesbewusstseins. Der erste gibt Antwort auf die Frage: was ist die höchste Macht? der andere auf die Frage: welches ist der wahre Gott?

Wenn wir, nach dieser Erörterung, die Frage wiederholen: wo fängt in der Religionsgeschichte der Monotheismus an? und dabei bestimmt an den religiösen Monotheismus denken, dann werden alle Gedanken sich auf den für die Geschichte der Menschheit so über alle Beschreibung bedeutsamen Zeitabschnitt in der Entwicklung Israels richten, da aus dem ursprünglichen, henotheistischen Jahvedienst der echte Monotheismus hervorging. Machen wir uns die Freude, was damals geschah, uns noch einmal durch den Hibbert-lecturer von 1882 beschreiben zu lassen.

„In der Schätzung Aller, die ihn verehren, ist Jahve ein grosser und mächtiger Gott, mächtiger als die Götter der anderen Nationen. In diesem Glauben liegt nichts Aussergewöhnliches. Dasselbe glaubt der Moabiter von Kamôsch, der Ammoniter von Malkâm. Auch das ist ganz natürlich, dass diese Anerkennung von Jahve's Grösse und Suprematie durch die polititischen Ereignisse befördert und unterstützt wurde. David hat Jahve in der Schätzung des israelitischen Volkes höher gerückt, als er mit fester Hand seine d. i. „Jahve's Kriege“ führte, und Siege über Siege seine Waffen krönten. Salomo's Glanz warf seine Stralen auf die Gottheit, welcher er den Tempel in seiner Hauptstadt geweiht hatte. Aber es liegt in der Natur der Sache, dass ein Glaube, der sich auf solchen Grundlagen erhebt, allerlei Erschütterungen ausgesetzt bleibt und unter gewissen Umständen leicht zusammenbricht. Geboren aus dem nationalen Selbstgefühl, zugleich mit ihm aufgewachsen und stark geworden, musste er auch unter den Schlägen leiden, die ihm zugefügt wurden, ja, siechen und endlich dahinsterben, wenn mit der Selbständigkeit der Nation auch ihr Selbstbewusstsein unterging. In jedem Falle blieb Jahve, auf diesem Wege gross geworden, vergleichbar allen andern Göttern, mit ihnen, — wenn ich mich so ausdrücken darf — eines Geschlechtes und von gleichen Empfindungen. Die sittlichen Eigenschaften, welche das Volk ihm zuschrieb, änderten daran nichts, denn sie unterschieden ihn, wenn auch einigermassen, so doch nicht wesentlich von seinen Nebenbuhlern. Aber ganz anders stellte sich die Sache, als im Bewusstsein der Propheten nicht mehr die Macht, sondern die Heiligkeit Jahve's die centrale Stelle einnahm. Dadurch wurde die Gottesidee in eine andere, höhere Sphäre versetzt. Von dem Augenblick an handelte es sich zwischen Jahve und den andern Göttern nicht mehr um ein „mehr“ oder „minder“, denn jetzt stand er nicht mehr nur über ihnen da, sondern zugleich sehr

entschieden im Gegensatze zu ihnen. Wenn Jahve Gott war, er der Heilige und als der Heilige, so waren sie es nicht. Mit einem Worte: aus der ethischen Auffassung von Jahve's Wesen ist der Glaube an seine Einzigkeit hervorgesprossen. Nicht auf einmal, aber allmählich, ist daraus der Monotheismus erwachsen . . . . Was sich auf diese Weise vor den Augen ihres [der Propheten] Geistes enthüllte, war nichts Geringeres als die Idee einer sittlichen Weltregierung, noch unentwickelt und mit allerlei Irrtümern vermischt, aber doch im Principe rein. In den wechselseitigen Zusammenhang der Naturkräfte und -Wirkungen haben die Propheten keinen Einblick gehabt. An die Möglichkeit, sie auf eine Ursache zurückzuführen oder daraus abzuleiten, haben sie nicht gedacht. Wohl aber sahen sie, so weit ihr Blick reichte, die Verwirklichung eines Planes — alles, nicht allein das Gewühl der Völker, sondern auch die gesamte Natur, der Verwirklichung eines grossen Zieles dienstbar gemacht. Die Bezeichnung „ethischer Monotheismus" kennzeichnet besser als irgend eine andere die Eigenart ihrer Anschauungsweise, weil sie nicht nur den Charakter des einen Gottes, den sie anbeten, ausdrückt, sondern auch die Quelle bezeichnet, woraus der Glaube an Ihn entsprungen ist." (A. Kuenen, Volksreligion und Weltreligion. Berlin, 1883. S. 118 f., S. 124.)

Der alte Supernaturalismus hatte guten Grund, Israel das Offenbarungsvolk zu nennen. Mochte er in seiner Auffassung der Offenbarung als einer magisch-wunderbaren Bekanntmachung irren, das Factum, dessen Erklärung er auf diese Weise zu geben meinte, war in der Tat eine Offenbarung, eine Enthüllung noch unbekannter Wahrheit. Ausserhalb Israels und unabhängig von seinem Einfluss entwickelt sich der Polytheismus an verschiedenen Punkten in monarchischer Richtung, aber nirgends begegnet man bei den alten Völkern einer Parallele zu dieser Geburt des Monotheismus aus dem sich in sich selbst vertiefenden sittlichen Bewusstsein, wie man sie bei den Propheten in Israel findet. Am nächsten kommt ihr was Sokrates für die Philosophie gewesen ist, aber seine Erkenntnis setzt sich nicht in eine Religion um, und ganz abgesehen davon, wie tief bleibt was man seinen Monotheismus genannt hat unter der radicalen Reform, welche die Propheten dem Jahve-Cultus brachten. Es ist wahr, in gewisser Hinsicht war ihre Aufgabe leichter. Sie standen nicht einem tief in dem Volksleben wurzelnden und auch ihre eigene Weltanschauung noch beherschenden Polytheismus gegenüber. Die henotheistische Jahve-Verehrung konnte in ethischen Monotheismus umgewandelt werden, ohne in Conflict mit dem Weltbewusstsein zu geraten. Die prophetische Predigt des Einzigen Gottes war gegenüber dem henotheistischen Jahvismus wol ein neuer Anfang, weil sie aus einem andern Princip herkam, aber sie bildete keinen Gegensatz

zu dem Volksglauben, und erforderte darum kein Brechen mit der herschenden Denkweise. Auf das allgemein anerkannte Object der Verehrung konnte die neue Einsicht übertragen werden. Das macht einen grossen Unterschied gegenüber dem Verhältnis, in welches der Monotheismus überall da zur Volksreligion kam, wo er einen herschenden Polytheismus vorfand. Da musste er allezeit aggressiv auftreten, und konnte nur dann durchdringen, wenn es ihm glückte, den herschenden Glauben auszurotten. Dazu kam noch, dass Israel durch den völligen Mangel an philosophischer Entwicklung die Schwierigkeiten nicht kannte, welche sich dem Denken aus der Anschauung der Welt als des Werkes Eines Gottes ergaben. Arglos konnte der heilige Gesetzgeber als Weltschöpfer und Regierer anerkannt werden, ohne dass man sich Rechenschaft davon gab, über wie viele unaufgelöste und unauflösbare Fragen hinsichtlich des Verhältnisses von Gott und Welt man damit hinging. Man folgte dem Drange des sittlichen Bewusstseins, ohne durch irgendwelche Weltwissenschaft behindert zu werden, und Jahve wurde der Einzige Gott des Himmels und der Erde allein deswegen, weil man ihn als den Heiligen hatte erkennen lernen.

Mit dem Finden des ethischen Monotheismus war die Menschheit auf den Weg gekommen, auf dem sie ihre Religion zu der höchsten Entwicklung bringen sollte. Wenigstens ist das Höchste, was wir als Form der Religion kennen, noch immer Entfaltung dessen, was als Grundgedanke in der Entdeckung der Israelitischen Propheten lag. [1])

---

[1]) Mit dieser Anerkennung des aus dem israelitischen Prophetismus entstandenen christlichen Monotheismus als der vollendetsten Religion hängt die Frage zusammen, ob man dem Christentum den Namen der Weltreligion geben kann, und ob es allein, mit Ausschluss des Buddhismus und Islam, auf diese Auszeichnung Anspruch machen kann. Wie mir vorkommt, herscht in der Weise, auf welche in der Religionswissenschaft einzelne Religionen als Weltreligionen zu einer besonderen Gruppe gemacht zu werden pflegen, eine Unklarheit, die zu fortlaufendem Misverständnis Anlass geben muss. Ich habe versucht, dies zu zeigen, in einer Abhandlung unter dem Titel: Weltreligionen (Wereldgodsdiensten, in Theol. Tijdschr. 1885, S. 1 ff.). Hier kann es genügen, auf das was ich dort gezeigt habe zu verweisen. Der Gegenstand liegt nicht ausdrücklich auf dem Wege der Religionsphilosophie. Aber er scheint dahin zu geraten gerade durch die Verwirrung von Religion und Religionsgemeinschaft, die ich in einigen neueren Werken der Religionswissenschaft zu bemerken meinte. Gebrauchte ich, um das deutlich zu machen, den Gegensatz von Weltreligion und Weltkirche, so geschah das nicht (wie Dr. C. P. Tiele es in seinem Artikel in der Encycl. Brit. auffasst) um dem letzteren Worte im wissenschaftlichen Sprachgebrauche Bürgerrecht zu verschaffen. Es sollte nur dazu dienen, um einigermassen scharf den von mir gemeinten Unterschied hervorspringen zu lassen, und ich glaube, dass es dafür nicht schlecht gewählt war. Aber damit hat es denn auch für mich ausgedient. Mein Zweck wäre erreicht, wenn es mir geglückt wäre, bei den Lesern die Ueberzeugung zu befestigen, dass die gangbare Bezeichnung einiger Religionen als Weltreligionen

Aber dieser Monotheismus brachte auch seine eigenen Schwierigkeiten mit sich. Im Anfang wurden die nicht gefühlt. Man stand wol vor Rätseln in der Weltleitung, aber man behalf sich mit einer oder der andern Theodicee, und, wo diese nicht ausreichte, blieb der Glaube noch unter dem Schilde des Vertrauens auf die Gerechtigkeit Gottes in Sicherheit. Es kamen indessen auch andere Bedenken auf. Der religiöse Glaube konnte sich gegenüber der Weltwissenschaft und dem philosophischen Denken nicht abschliessen, und wurde dadurch in Zweifel und Streit verwickelt. Schon die erste Berührung mit der griechischen Philosophie gab dazu Anlass, und seit der Zeit ist eigentlich die Geschichte des Monotheismus das Gemälde eines rastlosen Strebens des religiösen Glaubens, um sich gegenüber allem, was Wissenschaft und Philosophie der Anerkennung des Einen Gottes in den Weg legen, zu behaupten.

Diese Geschichte kann hier nicht geschrieben werden. Selbst eine kurze Uebersicht würde uns zu weit abführen. Es würde sonst eine angenehme Arbeit sein, ins Licht zu stellen, wie der religiöse Monotheismus sich immer wieder, gemäss der Forderung einer jeden neuen Zeitperiode in der allgemeinen Entwicklung, zu erneuern gewusst hat. Vor allem würde es eine dankbare Aufgabe sein, gegenüber aller Verkennung, die die altchristliche Dreieinigkeitslehre ebensowol von ihren Verehrern wie von ihren Gegnern erfahren hat, den echt philosophischen Gehalt disser Speculation hervortreten zu lassen, und ihren hohen Wert

---

der Revision bedarf; bestimmter: dass schärfer unterschieden werden muss zwischen dem Wert einer Religion, nach ihrem innern Gehalt beurteilt, und der Bedeutung, die sie in der Geschichte durch die Anzahl derer, welche sich ihre Bekenner nennen, bekommen hat.

Aus dem ersten Gesichtspunkt, dem des innern Gehaltes, betrachtet, kann gewis keine andere Religion als der christliche Monotheismus auf diesen Ehrentitel Anspruch machen. Wird dieser aber allein dafür gebraucht, so ist doch Grund genug vorhanden, vor der Gefahr zu warnen, dass irgend eine Form des Christentums, welche es auch sei, als die geeignete und dazu bestimmte bezeichnet werde, einmal der normale Ausdruck der Religion der ganzen Menschheit zu werden. Solch eine Einförmigkeit in der Aeusserung dessen, was am tiefsten in das menschliche Seelenleben eingreift, ist gänzlich ungereimt. Will man den christlichen Monotheismus weiterhin mit dem Namen der universellen oder Welt-Religion beehren, dann beschränke man sich auf die Erwartung, dass zu Tage treten wird, wie in den sittlich-religiösen Principien des Christentums eine heiligende Kraft sich verbirgt, die, wo sie durchdringen kann, reine religiöse Gesinnung wecken, und dadurch bei verschiedenen Bekennern natürliche und darum wahre, aber dann auch von einander sehr verschiedene Formen zu schaffen imstande sein wird. Unter diesem Vorbehalt ist kein Bedenken gegen die Bezeichnung des Christentums als Weltreligion, aber, in Betracht dass die meisten das Wort anders auffassen dürften, würde ich am liebsten seinen Gebrauch so viel möglich vermeiden, und für die Sache selbst mich mehr des Ausdruckes „christlicher Universalismus“ bedienen.

auch in der Hinsicht zu verteidigen, dass, während sie die beste Philosophie ihrer Zeit war, sie zugleich die religiösen Bedürfnisse ihrer Bekenner vollständig befriedigte. Dass solch ein tiefsinniges Philosophem das Schibboleth einer kirchlichen Reaction werden musste, die sich feindlich gegen jede Freiheit des Denkens und Glaubens kehrt!

Die grosse Schwierigkeit für den Monotheismus ist immer gewesen und wird immer bleiben: eine das Denken befriedigende Bestimmung des Verhältnisses von Gott und der Welt zu geben. Auf der einen Seite verlangt der religiöse Glaube nach dem, was gewöhnlich die Anerkennung eines persönlichen Gottes genannt wird. Das Wort kann in sehr trivialem Sinne aufgefasst werden, sodass es eine Vorstellung von der Gottheit bezeichnet, wodurch diese dem Menschen ganz gleichartig gemacht wird. So spricht das Volk von dem „da droben“, und findet es nicht schwierig, diesem Gotte Eigenschaften und Taten zuzuschreiben, die ganz und gar menschenähnlich sind. Aber auch da wo man weit über solch eine unwürdige Auffassung hinaus ist, wo gerade das Streben herscht, alles was zum Endlichen gehört aus der Vorstellung des Unendlichen zu entfernen, auch da sucht doch der Glaube immer in dieser Vorstellung das Persönliche zu behalten, wodurch es möglich wird, zu der Gottheit Du! zu sagen, wie man dies nicht irgend einer Macht gegenüber kann, die man nicht als selbstbewusste und selbst wollende zu denken vermag. Man erkennt an, dass jeder Name für das was man im göttlichen Wesen sucht und voraussetzt unwahr und wertlos sein muss, aber man hat kein anderes Mittel, um der Idee Ausdruck zu geben, dass die Gottheit, damit sie Gegenstand der Verehrung sein könne, wesentlich verschieden sein müsse von allem, was man Welt nennt, und gedacht werden müsse nach der Analogie der selbstbewussten Vernunft des Menschen. Darum, wie sehr auch Namen wie höchste Vernunft, heiliger Wille, vollkommene Allmacht, die alle vom Menschlichen abgeleitet sind, nie als Beschreibung des Wesens der Gottheit gelten können, so sagen sie doch, — und darum ist es zu tun — dass das was man die Transscendenz Gottes nennt, nie preisgegeben werden kann, ohne dass der Glaube sein unentbehrliches Object verliert.

Aber auf der anderen Seite erhebt sich gegenüber dieser Forderung des Glaubens die Erwägung, dass jeder Gegensatz von Gott und Welt nicht allein dem Denken unübersteigliche Hindernisse bietet, sondern ebensosehr die Bedürfnisse des frommen Gemüts unbefriedigt lässt. Der Deismus ist philosophisch unhaltbar. Wird die Gottheit nach Analogie des Verhältnisses des Menschen zu der ihn umgebenden Welt und zu seinen eigenen Werken in ihr gedacht, dann ist es nicht möglich, aus der Vorstellung, die man sich von der Gottheit macht, jene endliche Beschränktheit zu entfernen, die von allem Menschlichen untrennbar ist, die aber niemals auf die Gottheit übertragen werden darf. Ein Gott

mit einer Welt ausserhalb und ihm gegenüber wird ein beschränktes Wesen. Wie kann das Denken jemals bei solch einem Wahnbegriff sich befriedigt fühlen? Und nicht weniger ernsthaft protestirt der religiöse Glaube dagegen. Solch ein Gott in der Ferne ist nicht was das fromme Gemüt bedarf. Es will Vereinigung mit dem Gegenstande seiner Verehrung, es sucht nach dem „in Ihm leben und weben und sein", das vom Apostel Paulus als das Vorrecht der echten Religion gerühmt ward. Ohne Anerkennung der Immanenz Gottes ist der Monotheismus ebensosehr eine ärmliche Glaubensform wie eine unbeholfene philosophische Position.

Das Einzige, was sowol religiös wie philosophisch wirklich befriedigen kann, ist eine Vorstellung der Gottheit, in der Transscendenz und Immanenz nicht nur gleicherweise zu ihrem Rechte kommen, sondern auch wahrhaft zur Einheit gebracht sind. Der wissenschaftliche Sprachgebrauch hat dafür allmählich das Wort Theismus ausgesondert, und so gebrauchen wir dasselbe, um anzudeuten, dass wir ebensowenig mit einem pantheistischen wie mit einem deistischen Gottesbegriff uns befriedigt fühlen. Aber wenn wir gefragt werden, welches denn der wahre Gottesbegriff sei, in welcher Formel der Monotheismus seinen rechten Ausdruck finde, welche Antwort haben wir dann parat?

Es ist nicht nötig, diese Schwierigkeit ausführlich zu erörtern; denn jeder kennt sie. Es wird zwar meistens von dieser Synthese von Transscendenz und Immanenz gesprochen, als ob durch die Nennung dieser beiden Kunstausdrücke schon ein Begriff gefunden wäre, der beide gleicherweise umfasst; aber wer etwas tiefer nachdenkt, kann sich unmöglich mit diesem Wahne schmeicheln. Was haben wir eigentlich hinsichtlich des Wesens Gottes gesagt, wenn wir behaupten, dass Gott von der Welt unterschieden werden muss, aber dass dieser Unterschied nie so aufgefasst werden darf, dass er die Bedeutung eines Gegensatzes erhält? Es sind eigentlich nicht zwei Behauptungen, sondern zwei Verneinungen, die wir festhalten zu müssen meinen. Sie tun uns den Dienst, dass sie Grenzen anweisen, ausserhalb welcher unsere Vorstellung auf einen Irrweg geraten würde, aber sie bahnen selbst keinen Weg an, der uns zu positiver Erkenntnis leiten könnte.

Der Monotheismus ist ohne Zweifel die höchste theologische Form der Religion. Aber er ist das als Ausdruck des entwickeltsten religiösen Glaubens. Insofern er zugleich metaphysische Behauptung ist, bleibt er allen den Bedenken ausgesetzt, die jede theologische Metaphysik drücken. Dadurch verliert er nichts von seinem religiösen Werte, aber, wenn er auch auf metaphysische Bedeutung Anspruch macht, das will sagen: wenn er auch als Princip der Welterklärung dienen will — und davon kann er nicht absehen, ohne selbst Zweifel an seinem religiösen Werte zu verraten — dann darf er sich keinen höheren Rang als den

einer Hypothese anmassen. Er ist die Hypothese, dass der Weltzusammenhang am besten erklärt werden könne aus Einer, immanenten und zugleich transscendenten, Macht. Er selbst hält sich von dem Rechte dieser Hypothese versichert, auf Grund der Gewisheit, die der religiöse Glaube in sich selber hat. Aber darauf kann er sich nicht berufen, wenn er aus dem Kreise der Religion hinaustritt. Dann muss er sein wahrscheinliches Recht verteidigen, dadurch, dass er zeigt, wie mit dieser Hypothese besser als mit irgend einer anderen Rechenschaft von der Wirklichkeit gegeben und den Gesetzen des Denkens Genüge getan werde. Und sollte er auch dessen nicht bedürfen, um andere zu überzeugen, er müsste doch auf diese Weise für sich selbst die Beruhigung hinsichtlich dessen suchen, dass der Glaube auf die Dauer von dem Denken keinen Schaden zu fürchten hat.

Mit diesen Worten ist die Aufgabe, welche wir zu vollbringen haben, einigermassen vorgezeichnet. Vieles was hier nur eben berührt ward, muss nun weiter ausgeführt werden, und dadurch wird auch von selbst ans Licht kommen, inwiefern und auf welche Weise der Monotheismus als metaphysische Hypothese, nach meiner Ueberzeugung, zur Geltung gebracht werden kann.

Zweiter Teil.

Wesen und Recht der Religion und des religiösen Glaubens.

Erstes Hauptstück.

Die Grundlage des religiösen Glaubens.

§. 1.

Methode der Untersuchung.

Nachdem wir den Ursprung und die Entwicklung des religiösen Glaubens untersucht haben, kommen wir jetzt zu der Frage nach dem eigentlichen Wesen dieses Glaubens, woraus sich zugleich ergeben muss, auf welches Recht er Anspruch machen kann. Beginnen wir damit, den Weg, den wir dabei einzuschlagen haben, uns klar zu machen.

Man würde meinen können, dass dieser Weg von selbst gewiesen wäre. Jeder religiöse Glaube, kann man sagen, setzt einen Gegenstand des Glaubens voraus. Die Anerkennung desselben macht das Wesen des Glaubens aus. Das Recht wird bewiesen, wenn man zeigen kann, dass dieser Gegenstand wirklich vorhanden ist, und dem entspricht, was man davon denkt. Die grosse Verschiedenheit der Glaubensvorstellungen lässt sich aus der Verschiedenheit der Entwicklung bei den Gläubigen erklären. Aber immer ist er doch Glaube an eine Gottheit, wie sie auch vorgestellt werden möge. Das ist das Allgemeine, und wenn man das nun in der edelsten Form nimmt, in der wir es kennen, z. B. in dem christlichen Gottesbegriffe, wie derselbe jetzt von den besten unserer Zeit angenommen wird, dann kommt es darauf an, ihn in seinen Hauptzügen zu beschreiben, und dann zu beweisen, dass es in der Tat solch einen Gott gibt, wie er darin vorgestellt wird.

Diese Methode ist u. a. von Pfleiderer befolgt. Das Hauptstück „der Gottesglaube“ wird durch eine resumirende Uebersicht der im vorhergehenden Hauptteil beschriebenen Entwicklung des Gottesglaubens eingeleitet (II, S. 237—253). Das Resultat davon war, dass der ab-

stracte (pantheistische) Monismus und der abstracte (deistische) Theismus beide gleich einseitig sind, und dadurch immer wieder in einander umschlagen müssen. Dies weist der modernen Speculation als Aufgabe zu: „die absolute Substanz des Monismus und das unbedingte Subject des Theismus im Gottesbegriff einheitlich zu verbinden“. Dazu muss man, mit Vermeidung des Fehlers der ältern Systeme, die a priori aus dem Gottesbegriff die Welt construirten, vom Selbstbewusstsein und Weltbewusstsein ausgehen, und so zu einer Einheit zu kommen suchen, worin ebenso sehr der Verstand einen erklärenden Weltgrund wie das Herz ein gesuchtes Lebensziel finden kann. In dieser Richtung sind bereits Krause und Baader mit ihrem Panentheismus, Schelling mit seinem concreten Monotheismus vorangegangen, und muss nun weiter die Versöhnung der Transscendenz des semitischen und der Immanenz des indogermanischen Gottesbegriffes gesucht werden in der christlichen Synthese des Gottes, der über allen, durch alle und in allen ist (S. 253).

So muss deswegen der Gottesbegriff auf die Höhe des gegenwärtigen Denkens gebracht werden, und dann, fährt der Verfasser fort, „bleibt uns noch übrig, die objective Wahrheit dieses Glaubens zu erweisen“. Dafür gebraucht er die sog. Beweise für das Dasein Gottes, die nach seinem Urteil mehr Wert haben, als ihnen gegenwärtig gewöhnlich zuerkannt wird. Er trachtet darzutun, dass sowol der kosmologische wie der physiko-theologische (der indo-germanische), sowol der moralische (der semitische) wie der ontologische (der christliche) Beweis so umgebildet werden können, dass sie wirklich das Dasein eines Wesens beweisen, welches der Grund von Allem ist und als der vollkommene Regierer von Allem auf stofflichem und geistigem Gebiete anerkannt werden muss.

Wir können vorläufig den Wert dieser sog. Beweise dahingestellt sein lassen. Nehmen wir einmal an, dass ihrer Beweiskraft nichts mangele, dann argumentirt der Autor folgendermassen: Du hast einen Glauben, dessen Inhalt in einem Gottesbegriffe besteht, in welchem die Transscendenz und Immanenz Gottes soviel wie möglich zur Einheit gelangt sind; gut, ich will dir zeigen, dass dein Glaube wahr ist, denn ich will dir mit triftigen Gründen beweisen, dass es ein Wesen gibt, welches jener Vorstellung entspricht.

Wenn wir diese Argumentation hören, so steigen verschiedene Bedenken bei uns auf.

Wir werden jetzt nicht fragen, wie, wenn diese Beweise entscheidend wären, es möglich sein sollte, dass noch irgend ein Mensch mit gesundem Verstande das Dasein Gottes bezweifelte. Gegen die Kraft eines guten logischen Beweises hält kein Widerwille Stand. Aber dies lassen wir nun noch ruhen.

Ein Beweis für das Dasein Gottes macht die Anerkennung dieses Daseins zu einer Sache der reinen Wissenschaft. Nicht an Gott zu glauben, ist dann einfach die Folge von Unwissenheit. Wie man wissen kann, dass es eine Umwandlung der Kräfte in der Natur gibt, so muss man dann auch wissen können, dass es einen Gott als den einzigen und ewigen Grund aller Dinge gibt. Wie ist dies zu reimen mit dem, was zu allen Zeiten behauptet wurde, und gerade durch die am meisten, welche die meiste Autorität in Sachen des Glaubens hatten, dass das Glauben an Gott weit mehr von der Gemütsbeschaffenheit als von der Verstandesentwicklung abhänge? Dass Gott den Kindern offenbar werde, während er vielen Weisen und Verständigen verborgen bleibe?

Sodann kann bei dieser Auffassung kein religiöser Glaube gedacht werden, der nicht in der Anerkennung dieses unendlichen Wesens, dieser Ursache und dieses Grundes von Allem bestände. Wenigstens für die, die genug entwickelt wären, um einer Beweisführung wie der, die hier geliefert wird, zu folgen, würde das undenkbar sein. Aber müssen wir dann einem Fichte allen religiösen Glauben absprechen, wenn er einen Gott, den man dem sinnlichen Begriff der Existenz zuschreibt, einen „Götzen“ nennt („Appellation an das Publikum gegen die Anklage des Atheismus.“ Sämtliche Werke V, 220), oder einem Matthew Arnold, wenn er in seinem „Literature and Dogma“ seinen Spott mit der „höchsten Ursache“ treibt, von deren gläubiger Anerkennung die metaphysisch entwickelten Bischöfe alles Heil abhängig erachten? oder unseren ethischen Modernen, die von keiner Weltregierung ausser der sittlichen Ordnung wissen wollen? Gewis, wir würden nicht allein von ihnen die Klage über Verkennung vernehmen, sondern unser eigenes Gewissen würde uns verklagen, dass wir ihnen damit Unrecht täten. Und doch verwickelt uns die von Pfleiderer verfolgte Methode unvermeidlich in diese beiden Schwierigkeiten.

Erinnern wir uns an das was, als wir den Ursprung der Religion untersuchten, als eine Quelle von vielerlei Misverständnis sich ergab: dass nicht richtig unterschieden wurde zwischen Gott-sein und Macht-sein. Das Macht-sein kann auf verschiedene Gegenstände bezogen werden. Auf dem Standpunkt des Naturismus werden besondere Naturerscheinungen als selbständige Mächte angesehen, auf dem des Animismus wird überall in der Natur die Wirksamkeit von Geistern vorausgesetzt. Bei zunehmender Naturerkenntnis kommen immer mehrere und immer grössere Reihen von Erscheinungen in die Rubrik der Naturkräfte, neben der die Rubrik der direkten Einwirkung höherer Mächte oder Götter je länger desto mehr zusammenschrumpft. Erreicht der Mensch die Höhe des Monotheismus, dann erklärt er auch die Natur und ihre Gesetze aus dem obersten Wesen als der Ursache von Allem, und damit fällt für ihn der Gegensatz von Natur und Gottheit weg.

Andere lassen diesen Gegensatz gar nicht entstehen, weil sie zur Erklärung der Erscheinungen an der Natur selbst genug zu haben meinen, nach deren immanenten Gesetzen alles was ist sein Dasein und seine Daseinsform empfängt. Aber eine wie grosse Verschiedenheit sich in diesem allen zeigen möge, und wie auch Phantasie und Wissenschaft sich die alles beherschenden Mächte vorstellen, es bleibt doch allezeit eine Frage der Weltanschauung, der Metaphysik. Ob man die Krankheit, durch die man betroffen wird, dem bösen Blick oder den Bakterien zuschreibt, ob man den Auf- und Untergang der Sonne als die Wanderung eines höheren Wesens am Himmel entlang ansieht, oder ob man darin ein Phänomen, entstanden durch die Bewegung des einen Himmelskörpers um den andern, erblickt, — das ist eine Verschiedenheit der Erklärung, aber keine Verschiedenheit der Art. Es bleibt Weltanschauung und als solche eine Form von unbeholfener oder von entwickelter Wissenschaft. Hierin liegt noch nichts Religiöses, auch nicht, wenn man bei der Anerkennung Einer höchsten Ursache derselben den Namen Gott gibt. Denn dieser Name ist nun einmal der stehende Ausdruck für eine vorausgesetzte absolute Ursache geworden, und wenn er angewandt wird, um nur diesen Begriff auszudrücken, dann liegt kein religiöser Gedanke darin beschlossen. Die These: die Welt ist von einem Gott geschaffen, kann zwar mit religiösem Glauben in Verbindung gebracht werden, aber an sich selbst hat sie um nichts mehr einen religiösen Charakter als die Lehre von der Ewigkeit der Welt. Beide sind Versuche der Welterklärung, und als solche der Religion ebenso fremd wie z. B. der Neptunismus und Vulkanismus.

Von ganz anderer Art ist das Gott-sein. Damit wird nicht die Anwesenheit einer Ursache oder Macht zu erkennen gegeben, sondern es ist eine bestimmte Qualification einer erkannten Macht, in Folge deren der Mensch sich zu ihr in eine bestimmte Beziehung setzt. Der Unterschied fällt am meisten auf dem niedern Standpunkt ins Auge, auf dem der Mensch ein ganzes Heer von Mächten in der Natur anerkennt, aber aus ihnen allen nur eine oder einzelne zu seinem Gott macht. Nur die, zu welcher er in eine Beziehung der Verehrung tritt, ist Gottheit für ihn geworden. Diese allein ist für ihn Gegenstand religiösen Glaubens. Später, beim Polytheismus und Monotheismus, kommt dieser Unterschied nicht mehr so ans Licht. Die grosse Menge denkt nicht über metaphysische Probleme nach, sondern nimmt einfach als gegeben an, was ihr durch Erziehung und Ueberlieferung zugeführt wird. So fallen für sie die zwei termini: Ursache der Welt und Gegenstand der Anbetung, zusammen, ohne dass sie sich Rechenschaft davon gibt, dass die erste einer ganz andern Gedankenreihe angehört als die zweite. Aber in der Praxis verrät sich doch oft diese Verschiedenheit. Wenn Zinzendorf Gott den Vater so etwas wie einen Grossvater oder Schwiegervater

nannte, mit dem wir nichts zu tun haben, dann sprach er damit nur aus, dass er die höchste Weltursache nicht zum Gegenstande seines religiösen Glaubens machen konnte. So geniesst bei der katholischen Marien-Verehrung Gott der Vater manchmal ein otium cum dignitate, woraus deutlich zu ersehen ist, dass er für das religiöse Bewusstsein seine Bedeutung verloren hat, und allein als höchste kosmische Macht bestehen und im Ansehen bleibt. Und wie viele gibt es in unserer Zeit, die das höchste Wesen der alten Weltanschauung verloren haben, und die doch das Gott-sein von irgend etwas, das als Gegenstand der Verehrung dienen kann, nicht entbehren können, und deshalb dafür ein andres Object, vorzugsweise in der Kunst, suchen.

Das Gott-sein und das Macht-sein sind die Exponenten zweier verschiedenen Gedankenreihen, die wol hin und wieder die Neigung haben sich einander zu nähern, die dann auch einmal dauernd zusammenfallen, aber doch immer wieder von einander sich entfernen und jede ihren eigenen Weg verfolgen.

Die Weltanschauung ändert sich unter dem Einfluss der sich entwickelnden Naturwissenschaft und des strengern philosophischen Denkens. Das Wunder weicht dem Gesetz, der Dualismus dem Bedürfnis nach Einheit. Der religiöse Mensch nimmt an diesem Fortschritt teil, und überträgt das Gott-sein von einem niedrigern auf ein höheres Object. Die persönliche Beziehung zu einer als Gottheit erkannten übersinnlichen Macht wird zerstört, wenn es nicht mehr möglich ist, an diese Macht zu glauben. Dann muss für sie etwas anderes an die Stelle treten, das auf dem nun erreichten höheren Standpunkte zum Träger desjenigen gemacht werden kann, dessen der religiöse Glanbe bei dem Gegenstande seiner Verehrung bedarf. Aber diese Veränderung geht nicht immer gleichmässig vor sich. Es kann sein, dass die allgemeine Entwicklung, die zu einer neuen Weltanschauung führt, dem religiösen Glauben zu gefährlich für seine Interessen scheint, als dass er mit ihr gehen könnte. So weigerte sich die katholische Kirche das kopernikanische System anzunehmen, indem sie wol begriff, dass damit der Himmel über und die Hölle unter der Erde verloren gehen mussten, und mit Recht fürchtete, dass auf solche Weise die Grundlage des Kirchenglaubens untergraben würde. Nicht anders ist es mit dem Widerwillen, dem die organische Weltanschauung jetzt noch in vielen religiösen Kreisen begegnet, nicht weil man vernünftige Bedenken dagegen hätte, sondern weil man den Glauben für gefährdet hält, sobald das Wunder preisgegeben wird. Aber es kann auch geschehen, dass der Mensch vor der Evidenz der Kritik auf seine veralteten Gedanken verzichtet und ehrlich dem, was Wissenschaft und Philosophie ihn lehren, sich anschliesst, nun aber in Verlegenheit mit seinem Glauben kommt. Dann ist es ihm als ob er seinen Gott verloren hätte, wenn die höchste Macht nicht so ist

wie er sie sich früher geträumt hatte. Ratherius von Verona erzählt, dass, als er in seiner Gemeinde unwürdige Vorstellungen über die Gottheit entdeckt und dagegen gepredigt hatte, die Klage an ihn kam: usque nunc aliquid visum est nobis de Deo scire, modo videtur nobis, quod nihil omnino sit Deus, si caput non habet. Das naive: si caput non habet, was ist es anders als was wir gegenwärtig manchmal hören, dass man den Glauben an Gott preisgeben müsste, wenn man ihn nicht mehr als Schöpfer der Arten aufrecht erhalten könnte?

So können Weltanschauung und religiöser Glaube in verschiedenem Verhältnis zu einander stehen, aber sogar auch bei der innigsten Verschmelzung muss dies beides darin unterschieden werden:

die Vorstellung einer übersinnlichen Macht, zu welcher der Mensch sich in solche Beziehung setzen kann, dass sie für ihn Gottheit d. i. Gegenstand religiöser Verehrung wird; und:

der Trieb im Menschen, durch den er zu einer von ihm vorausgesetzten übersinnlichen Macht in die Beziehung tritt, die sie zu seinem Gott macht.

Behalten wir diesen Unterschied im Auge, welchen Sinn können wir dann mit dem verbinden, was man nennt: das Dasein Gottes beweisen?

Eigentlich ist damit gar kein vernünftiger Sinn zu verbinden, denn das Dasein Gottes ist bewiesen, sobald jemand da ist, der an einen Gott glaubt. Dann hat ja jene deificatio stattgehabt, wodurch etwas zu Gott wird. Dagegen kann ein anderer nicht einwenden: ja, aber jener Baum, diese Sonne, der Zeus ist kein Gott, — denn dies ist nichts anderes als wieder dieselbe Verwirrung des Gott-seins und Macht-seins. Wer so spräche, würde meinen: was du zum Gegenstand deiner religiösen Verehrung nimmst, kann darauf keinen Anspruch machen, weil es nicht die Ursache und der Grund aller Dinge, nicht das höchste Wesen ist, das allein unsere Anbetung verdient. Aber was würde das anders beweisen als dass er selbst das Gott-sein nur jenem vorausgesetzten höchsten Wesen zuerkennen will? Kann deswegen ein anderer es nicht irgend einem unbedeutenden Naturprodukt oder einer Naturerscheinung zuschreiben, und ist das dann nicht ebensogut Gott für ihn? Ja, das höchste Wesen für dessen Dasein Pfleiderer den Beweis meint führen zu können, ist ebenso wenig an sich selbst Gott wie der heilige Baum des Wilden. Was man sich auch als das Höchste denke, es kann nur dann Gott werden, wenn es einen Verehrer gefunden hat. So lange es den nicht hat, ist es nichts als Macht, wirkliche oder gedachte Macht, fähig Gott zu werden; aber es wird nur dann dazu werden, wenn ein Mensch sich ihm nahet mit dem Bekenntnis im Herzen und auf den Lippen: du bist mein Gott! Macht kann etwas an sich selbst sein, nicht aber Gott. Ein Gott muss immer Gott für jemanden

sein. Was kann das: das Dasein Gottes beweisen, anders bedeuten als: das Vorhandensein religiösen Glaubens constatiren?

Aber in diesem Sinne ist es von Pfleiderer nicht gemeint, wenn er davon spricht, das Dasein Gottes zu beweisen. Er meint dann, dass der Glaube die Voraussetzung ist: des Daseins eines höchsten Wesens, der Ursache und des Grundes von Allem, des Regenten des Weltlaufs und Erhalters der sittlichen Ordnung, — und dass nun durch Vernunftbeweise das Dasein solch eines Wesens zur Gewisheit erhoben werden kann. Mit dieser Absicht wird von ihm der Religionsphilosophie eine metaphysische Beweisführung eingefügt. Oder welchen andern Namen soll man dem Versuche geben, von den Erscheinungen auf stofflichem und geistigem Gebiete zum Wesen der Dinge durchzudringen, und dann wieder daraus auf Einen allgemeinen Grund von allem was ist zu schliessen? Wird der Versuch mit günstigem Erfolge gekrönt, so kann man nach Pfleiderer zum Glauben sagen: dein Recht ist bewiesen, denn was du voraussetzest, hier ist es! Forderst du einen Gott, hier ist das von dir gesuchte höchste Wesen! So wird durch das Denken die objective Wahrheit des Glaubens bestätigt.

Welches Recht, so fragen wir unserseits, ist da, um anzunehmen, dass in dem, was man durch diese metaphysische Beweisführung meint feststellen zu können, die Antwort auf das, was man die Voraussetzung, die eigentliche Frage des religiösen Glaubens nennt, gegeben sei? Versteht es sich von selbst, dass der Glaube vor allem die Gewisheit des Daseins solch eines höchsten Wesens bedarf, um seines eigenen Daseinsrechts versichert zu sein? Ist es nicht denkbar, dass er viel mehr, wenn nicht ausschliesslich, ein Bedürfnis nach etwas anderem haben sollte? Wenigstens ist schon viel kräftiger Glaube in der Welt gewesen, nicht allein bevor man diesen metaphysischen Beweis meinte liefern zu können, sondern selbst ohne dass man zu jener Vorstellung Eines Höchsten Wesens, der Ursache und des Grundes von Allem, gekommen war. Und noch, wir hörten es bereits, sind die Beispiele eines wirklichen Glaubens, bei bestimmter Leugnung des Daseins solch eines Wesens, nicht selten.

Wir können darüber im voraus nichts entscheiden. Es kann sein, dass, wofern die Beweise für das Dasein solch eines höchsten Wesens befriedigend wären, der Glaube in der Anerkennung dessen, was man früher einen Weltschöpfer und Weltregierer nannte, volle Befriedigung fände. Aber es könnte auch sein, dass sich zeigt, etwas anderes als dies, wenigstens nicht dies an erster Stelle, sei dazu erforderlich. Der einzige Weg, um darüber zur Gewisheit zu kommen, ist dass man den Glauben selbst fragt, was er kraft seines Wesens nötig habe, um sich zur Geltung zu bringen.

Wir müssen also einer anderen Methode folgen. Nicht von der Voraussetzung ist auszugehen, dass der religiöse Glaube eine Welt-

erklärung postulire, bei der alles was ist aus Einem allgemeinen Grunde, nämlich aus einem höchsten Wesen, abgeleitet wird, um sodann das Dasein solch eines höchsten Wesens wo möglich zu beweisen. Wir müssen damit beginnen, den Glauben selbst zu fragen, was er postulirt. Liegt, wie jeder zugeben wird, in allem Glauben eine gewisse Voraussetzung hinsichtlich des Ganzen der Dinge, so müssen wir vor allem das Charakteristische dieser Voraussetzung ergründen. Die Wissenschaft geht bei ihrer Untersuchung mit der Voraussetzung an die Welt hinan, dass zwischen allen Erscheinungen eine Verbindung von Ursache und Folge bestehe. So hat auch der Glaube seine Hypothese hinsichtlich der Welt, und die Frage ist: welches dieselbe sei? Ist darauf die Antwort gefunden, hat sich ergeben, was das Charakteristische einer religiösen Weltanschauung ausmacht, dann kommt die Frage: wie diese Weltanschauung sich rechtfertigen lasse. Vor der Hand lassen wir daher die uns von Pfleiderer aufs neue dargebotenen Beweise für das Dasein Gottes ruhen, um den sichereren Weg einzuschlagen: dass wir erst untersuchen, was der Glaube selbst für sein Daseins-Recht bewiesen haben will.

§. 2.

Das unbedingte Pflichtbewusstsein als Grundlage des religiösen Glaubens.

Aller religiöse Glaube ist Glaube an etwas, nicht allein Glaube in Hinsicht von etwas, in dem Sinne der Annahme, dass etwas gewisses da ist, sondern Glaube an etwas, in dem Sinne von: sich in gewisse Beziehung zu etwas setzen, dessen Dasein angenommen wird.

Der Gegenstand dieses Glaubens, das worauf er sich richtet, verändert sich nach Massgabe der Weltanschauung. Er kann bei geringerer Entwicklung etwas sein, das allein für die kindliche Phantasie Wirklichkeit oder Wert haben kann; er kann auch das Höchste sein, wozu das philosophische Denken in seinem Versuche die Welt zu erklären aufzusteigen weiss. Eigentlich gibt es keine einzige Weltanschauung, der nicht ein Object für den Glauben entnommen werden könnte. Sollte man meinen, dass davon doch mit dem Materialismus eine Ausnahme gemacht werden müsste, so findet man den Beweis des Gegenteils bei D. F. Strauss, der, während er alles bis zum Selbstbewusstsein hin aus mechanischer Wirkung erklärt, doch versichert, dass er und seine Geistesverwandten in Hinsicht des Universums „Religion" besässen.

Aber wie verschiedenartig der Gegenstand des Glaubens auch gedacht werden möge, er hat doch immer Einen bestimmten Charakter. Er wird nämlich allezeit als übersinnliche Macht aufgefasst.

Vorerst als Macht. Ich glaube, dass man vergeblich nach einem Beispiele einer Vorstellung von der Gottheit suchen würde, in der diese nicht als Macht aufgefasst wäre. Es liegt auch in der Natur der Sache. Ist alles Glauben ein sich in Beziehung Setzen zu dem Gegenstande des Glaubens, dann kann dieser nicht nur als etwas Seiendes gedacht werden, sondern es muss in ihm immer etwas vorausgesetzt werden, womit der Mensch persönliche Beziehung anknüpfen kann. Von dem Object des Glaubens muss immer geglaubt werden können, dass es etwas tut oder tun kann. Richtet der Glaube sich in seinen niederen Formen scheinbar auch auf leblose Objecte, wie heilige Steine, so wird nicht der Stein als Stein verehrt, sondern als Träger einer darin vermuteten Macht. Wenn die Himmelskörper in die Gottesverehrung aufgenommen werden, so geschieht es, weil ihnen Macht über des Menschen Wol oder Wehe zugeschrieben wird. In den höheren Formen des Poly-, Pan- und Monotheismus ist es deutlich, dass die Vorstellung der Macht niemals fehlt. Einen toten Gott gibt es nicht, wenngleich die Toten sehr gut Götter sein können. Ein Gott ist immer ein agens, und wenn der Mensch nicht mehr glaubt, dass er das sei, dann hört er auf, Gott zu sein.

Weiter: diese Macht wird immer als übersinnlich gedacht. Der Gegenstand der Verehrung fällt wol was seine Form und sein Wirken betrifft, aber niemals nach seinem eigentlichen Wesen, in den Bereich der sinnlichen Erfahrung. Ehe etwas Gegenstand der Verehrung werden kann, muss im Geiste des Menschen eine gewisse Abstraction stattgefunden haben, zufolge deren er gewisse Vorstellungen mit der wahrnehmbaren Erscheinung verbinden kann, auf die er seine Verehrung überträgt. So ist der Tiercultus dem Tiere niemals als Tiere geweiht, sondern immer in einer gewissen Macht begründet, die in dem Tiere vorausgesetzt wird. Ebenso kann auch der Mensch als gewöhnlicher Mitmensch nicht zum Gott werden. Er muss solange warten bis er dem sinnlichen Auge entzogen ist. Sollte man die Kaiser-Verehrung der Römer noch zu den Formen religiösen Glaubens rechnen wollen, dann ist doch auch darin nicht das Individuum, sondern der Kaiser und als solcher der „divus" das Object der Verehrung. Keine Wunder oder Stigmata haben jemals einen Heiligen noch während seines Lebens zum Gott gemacht, und wenn die katholische Kirche das Attribut der Unfehlbarkeit ihrem sichtbaren Oberhaupte zuerkannt hat, so hat sie dabei immer scharf unterschieden zwischen dem fehlbaren Menschen und dem unfehlbaren Vicarius Dei.

Religiöser Glaube geht deshalb immer von der Voraussetzung der Anwesenheit übersinnlicher Macht aus.

Diese Voraussetzung entlehnt der Glaube der Weltanschauung. Sie ist nichts anderes als die Anwendung dessen auf irgend ein bestimmtes Object, was in dem allgemeinen Kreise, wozu der Gläubige gehört, als

Weltanschauung herscht. Daher kommt es, dass die Vorstellung von der Gottheit sich fortwährend nach der Forderung der sich entwickelnden Welterkenntnis anders gestalten muss.

Nun aber unterscheidet sich der Glaube dadurch von der Weltanschauung, dass er diese übersinnliche Macht nicht allein anerkennt, sondern verehrt. Die Verehrung ist untrennbar von dem Glauben. Es kann ebensogut eine Verehrung sein, um vorausgesetzte Feindschaft abzuwenden, wie eine Verehrung, um erhoffte Gunst zu erwerben, aber ohne Verehrung ist kein Grund da, von Glauben zu sprechen. Auch das gilt von allen Stufen der Entwicklung in der Religion. Die blosse Anerkennung des Daseins von etwas, das zum Gegenstand der Verehrung würde dienen können, bildet keinen religiösen Glauben. Erst wenn Verehrung da ist, kann die Rede von solchem Glauben sein.

Religion ist deshalb immer: Verehrung übersinnlicher Macht.

Hieraus folgt, dass der Glaube immer in dem Wertschätzungsvermögen des Menschen begründet sein muss. Nicht im Denkvermögen allein. Dieses baut die Weltanschauung auf, die den Gegenstand der Verehrung liefern muss. Nun aber wird an einer oder der andern übersinulichen Macht, von deren Dasein der Mensch sich auf Grund jener Weltanschauung versichert hält, das eine oder andere wahrgenommen, das ihn treibt sie zu verehren. Das kann etwas sein, das er an ihr bewundert, an ihr hofft und von ihr fürchtet; aber es ist doch immer etwas, was ihm gross, oder schön, oder begehrlich, oder gefährlich vorkommt, also etwas, dem er einen gewissen Wert zuerkennt; und darum ist es dies Zuerkennen eines Wertes, dies Wertschätzen, das zur Verehrung bringt. Hätten wir kein Wertschätzungsvermögen, so würde die Menschheit nie zur Religion gekommen sein, wie auch das daran nichts zu schätzen ist niemals Gegenstand religiöser Verehrung werden kann. Fasst man die Natur nur als eine Composition von Kräften auf, ohne auf die Qualität ihrer Erscheinungen und Erzeugnisse zu achten, dann ist keine Schätzung, aber auch keine Verehrung derselben möglich. Denkt man bei dem Namen Gott allein an absolute Ursächlichkeit, indem man alle nähere Bestimmung des Verursachten beiseite setzt, dann hat man einen Begriff, mit dem keine Wertbestimmung verbunden werden kann, aber dann kann man auch ruhig sagen, dass solch ein Gott niemals Gegenstand der Verehrung gewesen ist. Das durchaus prädicatlose Sein kann als letzte Grenze für das Denken dienen, aber für die Religion ist es ohne Wert, gerade weil es durch diese vollkommene Prädicatlosigkeit sich aller Schätzung entzieht.

Wird dies unbedenklich zugegeben, dann sind wir auf dem Wege, zum Wesen des religiösen Glaubens durchzudringen. Beruht die Ver-

ehrung übersinnlicher Macht immer auf Wertschätzung, so haben wir nur zu fragen, nach welchem Massstab der religiöse Glaube schätzt, um ihn in seiner Eigentümlichkeit kennen zu lernen. Die ästhetische Weltanschauung zeigt ihre Eigentümlichkeit darin, dass sie die Erscheinungen nach ihrer Schönheit schätzt. So hat auch die religiöse Weltanschauung einen Massstab, nach dem sie den Wert der Dinge bestimmt, und in diesem Massstabe verrät sie, was ihr eigentliches Wesen ausmacht.

Möglicherweise ist es nicht überflüssig, mit wenig Worten zu bemerken, dass es ein Misverständnis sein würde, wenn man mit der Behauptung glaubte auskommen zu können, die religiöse Weltanschauung unterschiede sich dadurch, dass sie alles in Verbindung mit der Vorstellung eines Gottes brächte. Denn entweder ist damit nur formelle Causalität gemeint, die allein zur Welterklärung angerufen werden kann, und der das für die Religion unentbehrliche Element der Schätzung fehlt; oder das in Verbindung bringen mit der Vorstellung Gottes geschieht zufolge einer gewissen Eigentümlichkeit, die man in den Dingen bemerkt, und die mit dem übereinstimmt, was das Eigentümliche jener Vorstellung Gottes ausmacht. Dann ist also wieder die Frage, welches die in beiden, der Welt und Gott, übereinstimmende Eigentümlichkeit ist, was nur eine andere Form der Frage ist, die wir beantworten müssen: nach welchem Massstab die religiöse Weltanschauung den Wert der Dinge bestimmt.

Nun ist bei allem, was zum Seelenleben des Menschen gehört, wol ein Unterschied, aber keine Trennung zuzulassen. Die Einheit des menschlichen Geistes macht es unmöglich, dass jemals eine seiner Functionen völlig selbständig gegenüber allen andern bliebe. Die ästhetische Schätzung z. B. unterscheidet sich zwar von jeder andern durch die Wertbestimmung nach dem Massstabe des Schönen, aber um diesen Massstab anwenden zu können, muss sie manchmal auch einen zweiten daneben brauchen. Bei ihrer Bewunderung des Heroismus ist es der sittliche Massstab, der ihr den Stoff liefert, dessen Schönheit sie erkennen lassen will. So wird auch die religiöse Schätzung manchmal unter dem Einfluss einer Wertbestimmung stehen, die an sich selbst nichts Religiöses hat, die aber mitwirken kann, um die Eindrücke herzustellen, die zu religiöser Schätzung führen. So hat der ergreifende Anblick des Sternenhimmels an sich selbst keinen religiösen Charakter, aber jeder weiss, wie sehr das religiöse Gemüt dadurch zur Anbetung gestimmt wird. Dennoch aber, wie bei allem Zasammenhange zwischen den beiden doch ein Unterschied der Art zwischen dem Sinnlichen und Geistigen ist, so ist auch innerhalb der Grenzen des Geistigen, ungeachtet aller gegenseitigen Verbindung, ein Unterschied zwischen dem Aesthetischen, Ethischen und Religiösen zu machen, so dass sie

jedes seinen eigenen Massstab und demzufolge seine eigene Wertbestimmung haben.

Was ist der Massstab des Religiösen, oder mit andern Worten, was ist es, weswegen einer vorausgesetzten übersinnlichen Macht der Charakter zuerkannt wird, der sie zum Gegenstand religiöser Verehrung macht? Wir müssen hier an dasjenige anknüpfen, was sich uns früher bei unserer Untersuchung nach dem Ursprunge der Religion ergab. Wir haben damals gesehen, dass jeder Versuch zur Erklärung jener Erscheinung missglückte, der nicht dies Eigentümliche des religiösen Glaubens in Rechnung brachte: dass er immer ein persönliches Factum ist, etwas, das eine persönliche Beziehung zwischen dem der glaubt, und dem Gegenstand seines Glaubens bildet. Darum meinten wir, alle Erklärungen als ungenügend abweisen zu müssen, die es nicht weiter bringen konnten als zu der Ueberzeugung von dem Vorhandensein einer übersinnlichen Macht, und fuhren fort zu suchen, bis dass es uns begreiflich wurde, wie der Mensch in dieser Macht seinen Gott finden konnte. Wir sahen, dass dies geschehen konnte und musste, sobald er von der durch ihn vorausgesetzten übersinnlichen Macht den Eindruck von etwas Achtunggebietendem empfing, und zwar bestimmter von etwas, das ihm persönlich Achtung einflösste, und dadurch ihn zugleich unter das Gefühl der Verpflichtung gegen diese Macht stellte. Hierin lag deshalb sofort eine Wertbestimmung, ein Schätzen dieser Macht über alle anderen, als einer solchen die Achtung erweckte und Gehorsam verdiente; und wenn nun der Mensch, dadurch ergriffen und gebunden, diese Macht zu seiner Gottheit machte, dann wussten wir das nicht besser zu beschreiben denn als erste Anwendung des primitiven sittlichen Bewusstseins auf jene vorausgesetzte übersinnliche Macht. Dies sittliche Bewusstsein war schon anfänglich im Zusammenleben mit andern Menschen erwacht, und hatte sicher eine seiner ersten Aeusserungen gezeigt in der Achtung vor solchen, deren Lebensalter oder deren Hervorragen in irgend einer Hinsicht den jüngeren und geringeren Ehrerbietung einflössen konnte. Nun aber richtete es sich, aus einem oder dem andern Grnnde, die so vielfach sein konnten, dass wir von näherer Bestimmung absehen müssen, auf diese übersinnliche Macht, deren Vorhandensein schon lange erkannt war, und machte sie, so wie sie sich in einem bestimmten Gegenstande zeigte und also auch mit diesem Gegenstande verbunden gedacht wurde, nicht zu einer Gottheit im Allgemeinen, sondern zu dem besondern Gott dieses bestimmten Menschen, der sie als seinen Gott erkannte. So meinten wir den Ursprung der Religion erklären, und deswegen das religiöse Bewusstsein in seiner ursprünglichen Form ansehen zu müssen als eine unbewusste Anwendung des ursprünglichen sittlichen Bewusstseins auf das Verhältnis des Menschen zu einer übersinnlichen Macht.

Ist also die Verehrung einer übersinnlichen Macht in sittlicher Wertschätzung begründet, so zeigt sich bei der weitern Entwicklung der Religion das Sittliche immermehr als die Triebkraft, die zu nimmer ruhendem Fortschritt treibt und zwingt. Ohne Zweifel sind dabei auch eine Anzahl anderer Factoren wirksam. Die allgemeine Cultur treibt den Glauben über veraltete Vorstellungen hinaus. Wissenschaft und Philosophie wetteifern, der Religion auf den Bahnen der Entwicklung die Fackel voranzutragen. Tief eingreifende Ereignisse im Leben der Völker wecken den Mut zur Erneuerung auch auf religiösem Gebiet. Aber doch, bei aller Bedeutung des Hinzukommenden und Mitwirkenden, was am tiefsten eingreift, was die Religion am meisten rein religiös macht, ist das Sittliche. Alle grossen Reformen in der Religion sind sittliche Reformen, solche bei denen der Mensch, gegenüber dem bestürzt machenden Ernst des Lebens, bei sich selbst einkehrt und in der Tiefe seines sittlichen Bewusstseins neue Kraft und ein höheres Lebensziel sucht. Wenn in der Religion etwas neues beginnt, dann kann man sicher sein, dass irgendwo in einem menschlichen Gewissen es zwischen Wahrheit und Schein zur Auseinandersetzung gekommen ist, und dass es ein Gewissensschrei ist, der nach einem andern Gott als dem der Ueberlieferung ruft.[1]) So ist die Gottheit aus einer Naturmacht zum Gesetzgeber geworden. So ist in dem Volk der Religion der Glaube erwacht, dass, ob auch eine Mutter ihres Säuglings vergesse, doch der Herr der Seinen nicht vergisst. So ist das freundliche Licht des Evangeliums Jesu über der Menschheit aufgegangen. So ist die Freiheit des Gewissens gegenüber der Kirchenautorität im 16. Jahrhundert wieder erobert. So hofft unsere Zeit mit einer rein sittlichen Religion die zu gewinnen, die für den Kirchenglauben verloren gegangen sind. Immer ist es eine erneuerte oder eine gereinigte sittliche Auffassung des Lebens, die sich umsetzt in eine, sei es neue, sei es reinere Vorstellung von der übersinnlichen Macht und von dem Verhältnis des Menschen zu ihr. Hieraus folgt, dass, um das Leben der Religion kennen zu lernen, geachtet werden muss: auf den Zusammenhang des Glaubens an übersinnliche Macht mit der sittlichen Wertschätzung des Menschen.

Hiermit sind wir schon einen bedeutenden Schritt weiter gekommen, insofern wenigstens die Richtung bestimmt ist, in welcher wir die Auflösung der Frage, welche uns beschäftigt, zu suchen haben. Wir haben darum aber die Auflösung noch nicht. Die Eine Hälfte dessen, was wir gefunden haben, lässt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Dass Religion immer Verehrung einer vorausgesetzten übersinnlichen Macht ist, wird durch die Facta demonstrirt. Aber was ist

[1]) Carlyle: the Hero as Prophet.

sittliche Wertschätzung? Oberflächlich angesehen könnte man sagen, auch dies mache keine Schwierigkeit, in Anbetracht, dass alle sittliche Wertschätzung immer Wertbestimmung nach einem Massstabe des Guten und Bösen sei. Dabei könnte man auch stehen bleiben, wenn es uns allein darum zu tun wäre, den religiösen Glauben in seinem Werden zu beschreiben. Dann würde man an dem Factum genug haben, dass die Deificatio irgend einer übersinnlichen Macht mit der Auffassung des Menschen vom sittlich Achtunggebietenden und dem ihr entsprechenden Pflichtbewusstsein zusammenhängt. Aber wenn man mit und in dem Wesen zugleich das Recht des religiösen Glaubens untersuchen will, dann muss man tiefer eingehen, und auch den Charakter und damit den Wert des Massstabes bestimmen, nach dem ein Urteil geformt werden muss, um als sittliches Urteil gelten zu können.

Jeder weiss, dass man diesen Gegenstand nicht behandeln kann, ohne auf Kant zurückzugehen. Denn, sei es dass man seine Grundsätze in der „Kritik der praktischen Vernunft" annehme oder verwerfe, mit ihm Abrechnung zu halten, ist doch für jeden unvermeidlich, der über die Grundlagen der Sittenlehre selbständig urteilen will.

In den Vordergrund können wir hier stellen den von ihm gemachten scharfen Unterschied zwischen dem, was an sich selbst gut ist, und dem wàs gut für etwas anderes gehalten wird, oder m. a. W. zwischen dem Guten und Zweckmässigen. Bei dem ersten wird als Massstab ein Gesetz anerkannt, dem zu folgen, unabhängig von allen damit zu erzielenden oder zu vermeidenden Folgen, an sich selbst gut ist, einzig und allein darum, weil es Gehorsam gegen das Gesetz ist. Bei dem andern gilt als Massstab ein oder der andere Zweck, dessen Erreichung für begehrenswert erachtet wird, und der darum auch den dazu führenden Mitteln ihren Wert gibt. Bei diesem letzten macht es keinen Unterschied, welcher Art der in Aussicht genommene Zweck ist. Der lobenswerteste, wie z. B. die Beförderung des grösstmöglichen Glückes im grösstmöglichen Kreise, ist mit Rücksicht auf diesen Unterschied der Art nach nicht verschieden von dem, was man als niedere Zwecke erstrebt, wie Reichtum, Sinnengenuss und dergl. Dass die beiden so oft verwechselt werden, hängt damit zusammen, dass man sich keine Rechenschaft von der Verschiedenheit gibt, die zwischen Gut und Böse auf der einen und Wol und Wehe auf der andern Seite besteht. Gebraucht man für dies letzte auch wol die Namen: gut und böse, so darf man darum doch nicht übersehen, dass es ganz etwas anderes ist als das was in sittlicher Bedeutung gut und böse genannt wird. Wol und Wehe ist Gegenstand der Lust und Unlust, und hat keine Beziehung auf die Person als sittliches Subject, sondern auf ihren Zustand. Gut und böse dagegen gilt allein von dem Willen, insofern

derselbe durch Vernunftgesetze bestimmt wird, und von den Handlungen des Menschen, insofern sie von einem sittlichen Standpunkt aus angesehen werden. Darum kann auch niemals irgend ein Object an sich selbst gut oder böse heissen, sondern nur die handelnde Person. Der Stoiker, von der Gicht gepeinigt, weigert sich mit Recht, die Pein etwas Böses zu nennen; denn sie vermindert durchaus nicht den Wert seiner Person, sondern nur den Wert seines Zustandes. Gut und böse wird darum allein durch das Mass der Uebereinstimmung mit dem gebietenden Charakter des Gebotes bestimmt; und darum scheint es wol paradox, ist aber doch eine unleugbare Wahrheit, dass der Begriff des Guten und des Bösen nicht vor dem Sittengesetz, dessen Grundlage es scheinbar sein müsste, sondern nur nach ihm und durch dasselbe bestimmt werden darf.[1])

Hiermit ist das Gebiet des Sittlichen abgesteckt, sodass ausserhalb desselben alles fällt, was nicht aus Gehorsam gegen das Gesetz getan wird. Die Frage wird jetzt: gegen welches Gesetz? Es ist allgemein bekannt, welche Antwort Kant darauf gibt. Ein Gesetz und eine Maxime sind beides praktische Grundsätze, nämlich Sätze, die eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, welche weitere praktische Grundregeln unter sich hat. Aber sie sind darin verschieden, dass Maximen nur subjectiv d. i. nur für den Willen des Subjects gültig sind, während Gesetze objectiv d. i. für den Willen jedes denkenden Wesens gültig sind. Solch ein Gesetz ist für ein Wesen, das nicht ausschliesslich durch die Vernunft geleitet wird, immer ein Imperativus, ein Müssen, worin die absolute Notwendigkeit des Gebotenen für ein vernünftiges Wesen ausgedrückt wird. Dieser imperativische Charakter fehlt den Maximen von selbst. Auch muss er nicht mit dem Imperative des Mittels, wenn man irgend ein Ziel zu erreichen wünscht, verwechselt werden. Dann ist ja der Imperativ nur hypothetisch, und es entsteht wol eine Vorschrift, aber kein Gesetz.

Nun sind alle praktischen Principien, die ein Object des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, empirisch, und können darum keine praktischen Gesetze abgeben. In diesem Falle wird der Wille durch Lust und Unlust bestimmt, die als empirisch und subjectiv niemals ein allgemein gültiges Gesetz machen können. Das gilt von allem Eudämonismus, von dem edelsten sowol wie von dem niedrigsten, und so liegt die Schlussfolgerung auf der Hand, dass, wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine Gesetze denken will, es die nur als solche Principien denken kann, die

[1]) Von dem Begriffe eines Gegenstandes der reinen prakt. Vernunft. Kritik der prakt. Vern. S. W. ed. Hartenstein 2. Aufl. V, 61—71.

nicht nach ihrer Materie, sondern nach ihrer Form den Beweggrund des Willens enthalten. Das will also besagen, dass der absolute und darum allgemein gültige Charakter des Sittengesetzes niemals in dem liegen kann, was es vorschreibt, sondern nur darin, dass es gebietet, dass es zu uns spricht: du musst! und dass darum auch das Sittliche einer Handlung nicht in ihre Uebereinstimmung mit dem was geboten ist gesetzt werden darf, sondern nur darin, dass sie geschieht weil es so geboten ist. Sittlich handeln ist darum einzig und allein pflichtmässiges Handeln, nicht nur tun, was als Pflicht erkannt ist, sondern dasselbe tun, weil es Pflicht ist.

Halten wir uns, mit Uebergehung aller Betrachtungen, die sich bei Kant an diesen Kern seines Beweises anknüpfen [1]), allein an diese Auffassung des Charakteristischen aller Sittlichkeit. Es klingt bei der ersten Kenntnisnahme auffällig, dass nicht der Inhalt, sondern die Form des Gebotes als Massstab des Sittlichen einer Handlung dienen soll. Aber ist etwas entscheidendes dagegen einzuwenden? Jeder wird doch zugeben, dass der sittliche Charakter einer Tat durchaus von den Motiven abhängt, aus denen sie entspringt, und dass ganz dieselbe Handlungsweise für den einen eine sittliche, für den andern eine unsittliche sein kann, je nachdem sie in reinen oder unreinen Beweggründen begründet ist. An sich hat die Tat niemals einen sittlichen Charakter. Sie bekommt ihn erst durch die Absicht, mit der sie geschieht. Ist es dann wol zu misbilligen, dass Kant keiner andern Absicht sittlichen Wert zuschreibt als dem Gehorsam gegen das Pflichtbewusstsein? Damit ist durchaus nicht ausgeschlossen oder abgeschnitten, was zu dem sittlichen Handeln durch die edlen Neigungen im menschlichen Herzen hinzugefügt werden kann. Wenigstens Kant meint das nicht. Er kennt auch das: Gott über alles lieben und den Nächsten wie uns selbst, und er hört darin die Forderung, dass wir Gottes Gebote gern vollbringen und unsere Pflichten gegen den Nächsten gern erfüllen sollen; er will nur, dass wir nicht in dieses gern das Sittliche unseres Gehorsams und unserer Pflichterfüllung setzen, sondern darin, dass wir es aus Pflicht tun. Er fürchtet, dass wir in „moralischer Schwärmerei“ das Wesen der Tugend in allerlei Gefühlserregungen suchen, und die einzige wahre Grundlage aller Tugend, das Pflichtbewusstsein, übersehen möchten. Was nicht darauf erbaut ist, mag erhaben scheinen und Begeisterung wecken, es entbehrt doch des eigentlich sittlichen Charakters, der niemals von Neigungsmotiven abhängig gemacht werden darf, sondern ausschliesslich bestimmt werden muss nach dem Einen, alles Entscheidenden,

---

[1]) Vergleiche das I. Hauptstück der Analytik der reinen praktischen Vernunft ebendas. S. 19—45.

ob wir mit freiwilligem Gehorsam gegenüber dem „du musst" in uns gehandelt haben.[1])

Ist dies wol in der Tat etwas anderes als was auch vom Apostel Paulus zum Kennzeichen aller Sittlichkeit gemacht ist? Wenn er, im Streit über das Erlaubte des freien Gebrauches aller Speisen und des Gleichachtens aller Tage, als Regel aufstellt, dass jeder in seinem eigenen Gemüt völlig gewis sein müsse (Römer 14, 5), dann meint er doch nicht, dass jeder nach seinem Gutdünken handeln solle, sondern dass jeder seinem eigenen Gewissen folgen müsse. Jeder steht und fällt seinem eigenen Herrn, sagt er. D. i.: das Erlaubte von eines jeden Tun wird bestimmt durch dessen eigenes Gewissen. Gut ist deshalb jede Gewissenstat, d. i. jede Tat, die nicht allein gemäss dem Gewissen, sondern auch um des Gewissens willen verrichtet wird. Ganz dasselbe was Kant nennt: Gehorsam gegen die Form des Gebotes.

Man kann nur fragen, wie man jemals mit diesem Satz zu einer Sittenlehre zu kommen vermöge. Liegt das Sittliche ausschliesssich in Conformität mit der Form des Gebotes, dann gibt es auch keine Beschreibung des an sich selbst Guten, dessen, das für alle als Pflicht gelten kann. Kant hat sich diese Schwierigkeit nicht verhehlt. Er verwirft ausdrücklich alle Versuche, ihr zu entschlüpfen, die von Alters her von den Moralisten erprobt wurden (ebendas. S. 68). Die einzige allgemein gültige Regel für die Moral, die er aus seinem Princip folgern kann, ist sein bekanntes Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne" (ebendas. S. 32). Aber wie gut anzuwenden diese Regel auch sein möge, man hat doch auch an ihr kein materiales Princip, aus dem analytisch eine Lehre vom Sittlichen aufgebaut werden könnte. Solch ein Princip kann auch in dem Systeme Kant's keinen Platz finden. Denn sobald etwas an sich selbst, getrennt von dem Verhältnis, in welchem es zu der Form des Gebotes steht, für sittlich erklärt würde, wäre damit das ganze System über den Haufen geworfen.

Hieran ist nichts zu ändern, auch für uns nicht. Stimmen wir Kant bei, dass der sittliche Charakter einer Tat ausschliesslich abhängig ist von ihrem Verhältnis zu dem Gewissen dessen, der sie verrichtet, dann können auch wir uns der Schlussfolgerung nicht entziehen: dass keine allgemeine Regel des Sittlichen gegeben werden kann. Es lässt sich niemals codificiren; denn jede Gesetzesbestimmung, die man dafür machen möchte, fällt doch wieder unter die

---

[1]) III. Hauptstück: von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft ebendas. S. 76—93.

Kritik des individuellen Gewissens, und verliert damit ihren Charakter als Gesetz.

Wir kommen also zu dem Resultate, dass sittlich ist, was durch das Pflichtbewusstsein geboten, und aus Pflichtbewusstsein getan wird. Sittlich ist nur die Pflicht als Pflicht vollbracht. Sittlichkeit als Gesinnung ist das sich Beugen des Willens unter das Pflichtbewusstsein, als Handlungsweise der Gehorsam gegen die Autorität des Pflichtbewusstseins.

Richten wir nun unsere Aufmerksamkeit auf die absolute Allgemeinheit des Pflichtbewusstseins. Dass nicht von Allgemeinheit sittlicher Forderungen gesprochen werden kann, wenn man dabei an den Inhalt des Sittengesetzes denkt, springt sofort ins Auge. Nichts ist unwahrer als dass, bei aller Verschiedenheit der sittlichen Entwicklung, doch immer ein gewisses allgemeines Assortiment von Tugenden müsse anerkannt worden sein, weil die Natur selbst immer gewisse Verhältnisse geheiligt haben und darum deren Unverletzlichkeit zum Gesetz gemacht haben müsse. Das Gegenteil ist wahr. Nichts von dem, was wir gegenwärtig ohne irgend welches Schwanken böse nennen werden, ist nicht schon einmal als Pflicht betrachtet worden. Elternmord, Kindermord, Unzucht, Lüge, Diebstahl, Rache, Verrat, es ist alles aus der Idee der Pflicht heraus getan worden. Wenn man behauptet, dass das Sittengesetz in der Natur des Menschen begründet sei, in dem Sinne, dass doch immer gewisse Dinge für gut und gewisse andere für böse gegolten hätten, so steht man wehrlos der Kritik gegenüber, die ohne Mühe zeigen kann, dass der Inhalt des Pflichtbewusstseins allezeit so gewesen ist wie der Mensch selbst war, also auch bei dem Tiermenschen recht tierisch, und bei dem Uebergange aus dem tierischen in das geistige Leben noch immer die Spuren des bloss sinnlichen Lebens verratend.

Aber ganz anders wird es, wenn man, von der Allgemeinheit des Pflichtbewusstseins sprechend, jeden Gedanken an den Inhalt bei Seite lässt, und allein das Formale nimmt, nämlich dass kein Mensch ohne Pflichtbewusstsein ist. Das ist ein unbestreitbares Factum. Man möge, wenn man dies leugnet, uns den Menschen zeigen, bei dem nichts zu spüren wäre von der Unterscheidung dessen was erlaubt ist und dessen was nicht erlaubt ist. Könnte jemand auch, bei der tiefsten Verderbtheit, den Schein erwecken, als ob er diesen Unterschied überhaupt nicht kennte, so dürfte er sich doch in seinem Urteil über andere verraten, bei dem er immer einen Massstab des Erlaubten gebrauchen würde. Man brauchte nur etwa Gewalt gegen ihn anzuwenden, gegen die er sich nicht wehren könnte, um von ihm zu hören: das darfst du nicht! Wer

von keiner Pflicht hören will, besteht doch noch allezeit auf seinem Rechte, und was ist das anderes als dass er bei einem andern eine Pflicht hinsichtlich seiner voraussetzt? Gleichgiltig was immer als Regel des Verhaltens anerkannt werde, so ist doch die Idee einer Regel durchaus allgemein unter den Menschen; und man kann darum das Pflichtbewusstsein als untrennbar von der Natur des Menschen ansehen.

An zweiter Stelle unterscheidet sich das Pflichtbewusstsein durch den unbedingten Charakter seiner Forderung. Was es auch gebiete, es hat immer dieselbe Form, sodass man sagen könnte: es kennt nur ein Gebot, das du musst! Nicht das hypothetische, z. B. wenn du glücklich sein willst, dann musst du tugendhaft leben, — wovon Kant mit Recht sagt: dies sei kein Gebot, sondern eine Vorschrift — sondern das von allen Bedingungen und Ueberlegungen unabhängige: du musst! Stricte imperativ, unbedingt befehlend! Das ist etwas Eigenartiges, mit dem nichts anderes in unserem Seelenleben gleichgestellt werden kann. Unsere Anlage treibt uns dazu, Entwicklung in allerlei Richtungen zu suchen, und je vielseitiger jemand dem Drange dieser Anlage Folge geleistet hat, umso höher werden wir seinen Wert stellen. Uebung der Sinneswerkzeuge, Vermehrung der Kenntnis, Bildung des Geschmacks, Herschaft über die Form, Brauchbarkeit für das Gemeinschaftsleben, das sind alles Zwecke, die des Menschen ernstes Streben und volle Hingebung verdienen. Aber wenn jemand, sei es durch Mangel an hinreichender Anlage, sei es durch Fehlen der Gelegenheit sie zu üben, darin zurück bleibt, so kann er das wol betrauern, aber er wird es sich doch niemals als Verkehrtheit zurechnen, ebensowenig wie er deswegen einen andern als strafbar ansehen wird. Es klingt uns sogar lächerlich, dass jemand sich einen Vorwurf daraus machen sollte, kein musikalisches Gehör zu haben oder farbenblind zu sein. Und ebensowenig wir es für eine Verkehrtheit der Frauen halten, dass sie meistens keine Anlage und keine Neigung für speculative Philosophie und höhere Mathematik besitzen, ebensowenig werden sie es uns als Schuld zurechnen, dass wir im Allgemeinen in Kunstfertigkeiten so viel niedriger stehen als sie.

Aber alles ändert sich auf einmal, sobald es unter den Bereich des Einen in uns kommt, das nicht von „wünschenswert“ oder „zweckmässig“ spricht, das Vorteil oder Annehmlichkeit nicht in Betracht zieht, sondern kurz und gut befiehlt: du musst! Alle die soeben genannten Dinge, die nur relativen Wert haben, ändern ihren Charakter in demselben Augenblick, wo sie mit diesem Befehl in Beziehung treten. Dieselbe Unvollkommenheit oder Ungeschicklichkeit, die nur als ein Mangel angesehen wird, wegen dessen man niemandem Vorwürfe machen kann, wird ihm als ein Böses, eine Folge von Pflichtversäumnis zugerechnet,

sobald sich zeigt, dass er sich das Fehlende hätte erwerben können, wofern es ihm nicht an Eifer und gutem Willen gefehlt hätte. Was macht diesen tief eingreifenden Unterschied aus? Warum hält man jemanden strafbar, findet man es als eine Verkehrtheit an ihm, dass ihm etwas durch Pflichtversäumnis mangelt, und denkt doch an keine Schuld oder Verkehrtheit, wenn das Suchen nach dem Fehlenden für ihn keine Pflicht gewesen ist? Einzig und allein weil ein nie durch Sophismen für uns fort zu raisonnirender Unterschied besteht zwischen dem Gebiet der Pflicht und allem, was ausserhalb desselben liegt. Welchen Wert man auch allerlei Arten der Entwicklung zuerkenne, nichts ist darin zu finden, das mit dem „du musst!" des Pflichtbewusstsein verglichen werden kann. Alles andere hat relativen, dies allein absoluten Wert; alles andere ist empfehlenswert, dies allein ist Pflicht. Von allem anderen können wir wählen, was uns darin am meisten anzieht, nur gegenüber diesem Einen fällt jeder Gedanke an Wahl fort. Das andere können wir eine Zeit lang zum Object unserer Liebe machen, dies Eine verfolgt uns vom ersten Erwachen bis zum letzten Verlöschen unseres Bewusstseins. Woher dieser Unterschied? Woher anders, als weil das Pflichtbewusstsein factisch etwas völlig Einziges in uns ist! Das Einzige, was für alle und immer und absolut gilt.

Ob es möglich ist, davon eine Erklärung zu geben, oder ob wir es nur als ein metaphysisches Factum in uns hinzunehmen haben, ist eine Frage, die uns später noch beschäftigen wird. Aber dass es ein Factum in uns ist, kann unmöglich geleugnet werden. Ebensowenig wie es einen Menschen gibt, dem alles Pflichtbewusstsein fehlte, ebensowenig gibt es ein menschliches Wesen, das eine Verfehlung gegen seine Pflicht mit einem Denkfehler oder einem Fehler beim Singen gleichzustellen wagte. Selbst der, welcher bei einer Pflichtversäumnis erklärt: es ist meine Schuld nicht, — erkennt damit tatsächlich an, dass, sobald etwas Pflicht war, dies zu einer besondern Art gehört, bei der allein von Schuld die Rede sein kann. Oder was will dies Abwälzen der Verantwortlichkeit für das was man getan hat anders besagen als: hätte es von mir abgehangen, so würde ich schuldig sein? Fühlte man nicht, dass man Böses tut, dadurch dass man gegen das Pflichtbewusstsein handelt, warum sollte man dann nicht eben so frei bekennen, dass man sich durch eine Lüge bereichert, wie dass man durch Augenschwäche etwas verkehrt gelesen hätte? Man darf hiergegen nicht anführen, dass es genug solcher gibt, die sich dessen rühmen, statt dass sie sich schämen sollten, wenn sie durch eine Unwahrheit ihr Interesse befördert haben; denn das betrifft nur dies eine Beispiel, wofür man hundert andere an die Stelle setzen kann. Es ist bei dieser Materie nie die Frage, ob es gewisse allgemein anerkannte Verpflichtungen gebe. Dass es nicht so ist, haben wir schon eben gesehen. Aber es ist die Frage, ob jemand das was er

als seine Pflicht erkennt, hinsichtlich dessen er das „du musst!“ in seinem Innern vernimmt, versäumen oder verletzen kann, ohne zu fühlen, dass er seiner Verpflichtung nicht nachgekommen ist, und ohne sich dies als Schuld anzurechnen, als etwas, das er nicht hätte tun sollen. Dieser Unterschied von Form und Inhalt des Pflichtbewusstseins darf nicht aus dem Auge verloren werden. Der Inhalt des Pflichtbewusstseins ist hier gleichgültig. Es kommt nur auf die Form an, auf den absolut unbedingten Charakter, den jedes Pflichtbewusstsein an und aus sich selbst hat. Ich weiss nicht, was dagegen einzuwenden wäre, wenn wir dies als ein Factum in uns, in jedem Menschen anerkannt wissen wollen. Ich weiss, dass das Vorhandensein dieses Factums auf verschiedene Weise erklärt wird, auch auf solche Weise, dass das Recht, daraus gewisse bestimmte Schlussfolgerungen herzuleiten, fortzufallen scheinen könnte, aber ich sehe nicht ein, wie das Factum selbst im Ernst wegdemonstrirt werden könnte. So ziehe ich den Schluss, dass die völlige Allgemeinheit und der unbedingt gebietende Charakter des Pflichtbewusstseins im Menschen eine unleugbare Tatsache sei.

Kehren wir jetzt zu dem Punkte zurück, von dem aus wir diese Untersuchung über das Charakteristische des Sittlichen begonnen haben. Wir hatten dort das Resultat erhalten, dass, um das Wesen der Religion kennen zu lernen, auf den Zusammenhang des Glaubens an übersinnliche Macht mit der sittlichen Wertschätzung des Menschen geachtet werden müsse. Um weiter zu kommen, hatten wir nötig, uns klar zu werden, was der allgemeine Charakter der sittlichen Wertschätzung sein müsse. Das ist nun geschehen. Wir haben gesehen, dass sittliche Wertschätzung sich von jeder andern dadurch unterscheidet: dass sie ihr Urteil, ihre Wertbestimmung von der absoluten Autorität des Pflichtbewusstseins, und also auch dessen, was es den individuellen Menschen als gut kennen lehrt, was es ihm als Pflicht gebietet, ableitet.

Was kann nun, bei dieser Auffassung des Sittlichen, das bedeuten, was wir den Zusammenhang des Glaubens an übersinnliche Macht mit der sittlichen Wertschätzung des Menschen genannt haben? Beantworten wir diese Frage zuerst mit Rücksicht auf den Ursprung der Religion. Die zwei Begriffe des Problems sind vorhanden. Der Glaube an übersinnliche Macht ist durch die primitive Weltanschauung geliefert. Im Verhältnis zu anderen Menschen ist das erste Bewusstsein der Pflicht im Menschen erwacht, auch schon in dieser Form, dass er gegenüber den Angeseheneren eine Verpflichtung zur Ehrerbietung, und, wo die Umstände es mit sich brachten, zur Unterwerfung und zum Gehorsam kennen lernte. Nun gibt eines oder das andere, einerlei was, Veranlassung dazu, dass er von einer Naturerscheinung, oder von einem

vorausgesetzten Geiste einen Eindruck empfängt, der ihn zu dem Wahne bringt, dass diese übersinnliche Macht ihm persönlich etwas zufügt, sei es Gutes, sei es Böses, aber immer etwas, dessen gemeintes Object er selber ist. Bleibt es dabei, so wird er dies empfangen und seiner sich freuen, oder wird trachten, ihm zu entfliehen, aber im Uebrigen wird es vorübergehen gleich manchem andern erfreulichen oder beängstigenden Vorfall in seinem Leben. Es kann gleichwol geschehen, dass dieser Eindruck einer Macht, die mit bestimmter Absicht ihn gleichsam ergreift, sich bei ihm an den schon in ihm vorhandenen Begriff von etwas, dem er sich beugen, dem er gehorsamen muss, anschliesst. Ganz auf dieselbe Weise, auf welche der Eindruck, den er von einem Vater oder Stammeshaupt empfing, sich bei ihm in ein primitives „du musst!" umwandelte, konnte auch dasselbe „du musst!" sich ihm fühlbar machen unter dem Eindruck dieser Macht, die etwas mit ihm vor zu haben schien. „Du musst tun was ich will!" wird er dann in seinem Innern vernommen haben, und er wird sich verpflichtet gefühlt haben, dies zu tun. Das ist sicher die einfachste Weise, auf welche man sich das Entstehen der Gottesverehrung denken kann. Und doch, wo das geschah, da war in einem ersten Anfange schon das vorhanden, was auf allen Stufen der Entwicklung das Wesen der Religion ausmacht. Die erkannte übersinnliche Macht wird zur Gottheit dadurch, dass der Mensch sich zu ihr in die Beziehung der Verehrung setzt. Und er setzt sich in diese Beziehung zu ihr, weil sie sich in ihm als gebietende Macht kundtut, ihn unter ihr Gesetz stellt und zum Gehorsam verpflichtet. Seine sittliche Wertschätzung, die Achtung, die er ihr gegenüber fühlt, macht sie zur Gottheit, und ihr „Gott für ihn werden" macht sein sittliches Bewusstsein zur Religion. Sind nun noch viele Worte nötig, um zu zeigen, dass, nach dieser Erklärung, der Keim dessen was die Religion in ihrer höchsten Entwicklung werden muss schon im Beginn aufzufinden ist; und um begreifen zu lassen, dass, wenn, wie sich uns ergab, die Entwicklung der Religion allein unter dem Einfluss des Sittlichen im Menschen geschehen konnte, dieser Factor nicht von aussen hinzuzukommen brauchte, und auch nicht, wie Hoekstra meinte, nur durch die Vermittlung Israels bei den andern Völkern durchzudringen imstande war? Wol konnte in verschiedenen Zeiten und Kreisen der sittliche Gehalt der Religion sehr verschieden sein, aber solange etwas da war, das auf den Namen der Religion Anspruch erheben durfte, musste auch irgendwelche Beziehung zwischen dem Gott und dem Gewissen des Menschen bleiben; und konnte diese Beziehung jemals gänzlich abgebrochen werden, so war auch keine Religion mehr vorhanden.

Zur Beschreibung der Eigenart des religiösen Glaubens mussten wir ihn in seine Bestandteile zerlegen und diese so scharf wie möglich

bestimmen. Aber wenn wir nun dabei stillestehen bleiben, so haben wir zwar die allgemeinen Begriffe oder Principien, auf die der Glaube allezeit zurückgeführt werden muss; er selbst aber ist doch noch etwas anderes, etwas mehr als die Principien, auf denen er beruht. Er ist darauf gebaut, aber er ist denn doch aufgebaut, und besteht also nicht allein aus den Fundamenten, die ihn tragen. Nun können wir hier noch nicht alles aufnehmen, was zu der Fülle des Glaubens gehört, denn dazu müssen erst andere Fragen besprochen und Schwierigkeiten fortgeräumt werden. Aber wir können doch wol schon so viel dem bis jetzt Abgehandelten hinzufügen, dass das Unbefriedigende dieser Zergliederung aufgehoben wird. Ich möchte dies wenigstens versuchen.

Wir fanden, dass zum religiösen Glauben allezeit zwei Bestandteile erfordert werden: der Glaube an übersinnliche Macht und das sittliche Bewusstsein. Wir müssen also, wie es sich uns auch schon früher ergab, bei der Behandluug des Entstehens und der Entwicklung der Religion, jede Erklärung der Religion und des religiösen Glaubens abweisen, bei der eines jener beiden vernachlässigt ist. So die Auffassung, als ob es Religion ohne Gottheit gebe, die früher von manchen ethischen Modernen verteidigt wurde, so auch die andere, es gebe Religion, in der nichts Sittliches zu spüren wäre. Weder das eine noch das andere ist mit dem Ergebnis unserer Untersuchung zu vereinigen. Auch ist bei der unsrigen kein Platz für die Vereinerleiung von Religion und Sittlichkeit. Kann die Religion anch niemals von der Grundlage des Sittlichen losgemacht werden, so ist doch Religion etwas anderes als Sittlichkeit, weil bei Religion niemals das Element der Beziehung zu einer übersinnlichen Macht fehlen kann, welches nicht notwendig zum Wesen des sittlichen Princips gehört.

Für die Bestimmung des Wesens des Sittlichen schlossen wir uns an Kant's Lehre vom unbedingten Pflichtbewusstsein an. Ohne die Verantwortlichkeit für alle Eigentümlichkeiten seiner Auffassung übernehmen zu wollen, meinten wir doch als Grundlage aller Sittlichkeit anerkennen zu müssen, was von ihm genannt wird: Gehorsam gegen die Form des Gebotes. Gut wurde dadurch für uns alles, was wegen des Gewissens gemäss dem Gewissen getan wird. So kamen wir zu der Schlussfolgerung, dass der religiöse Glaube in dem Zusammenhange des Glaubens an übersinnliche Macht mit dem Pflichtbewusstsein seine Wurzel hat. Wenn man das nun hört, so erhebt sich von selbst die Frage, ob in dieser Bestimmung das Besondere des religiösen Glaubens wol zu seinem Rechte komme. Liegen im Bewusstsein gerade derer, die man vorzugsweise religiöse Menschen nennen möchte, Pflichtbewusstsein und Religion nicht viel weiter auseinander, als man es nach dieser Bestimmung erwarten sollte, und gehört bei ihnen die Religion nicht vielmehr zu dem Kreise des Gefühls und der Gesinnung als zu dem der

Pflichterfüllung? Man könnte weitergehen und zu bedenken geben, ob nicht zu unglücklicher Stunde gerade bei Kant die Erklärung eines der constituirenden Factoren des religiösen Glaubens gesucht wurde? Wie hoch man auch den Königsberger Philosophen in anderer Hinsicht stellen möge, im Punkt der Religion wird ihn doch niemand eine Autorität nennen. Da gehe man lieber bei Herder und Schleiermacher zur Schule. Alles was nach Prophetie aussieht fehlt bei Kant, und die Theologie, die seiner Schule entsprungen ist, zeichnet sich durch nichts mehr aus als durch ihren Mangel an Religion.

Vollkommen wahr, antworte ich darauf, und es würde mir auch nicht einfallen, bei Kant anzufragen, wie der religiöse Glaube mit dem Gemütsleben des Menschen zusammenhängt. Aber etwas anderes ist es, wenn von dem Charakteristischen des Sittlichen die Rede ist. Ist es nicht unleugbar, dass, gerade auch in Verbindung mit der Religion, über das Sittliche oft so gesprochen wird, dass man nicht unterscheiden kann, warum etwas einen sittlichen Charakter zuerkannt erhält? Ganz willkürlich wird eine gewisse Linie des Verhaltens sittlich genannt, und demzufolge auf das was davon abweicht das Brandmal der Unsittlichkeit gedrückt, obschon man nichts von den Motiven weiss, die zu der abweichenden Handlungsweise geführt haben. Solch eine Willkür ist nie gut zu heissen, aber sie ist gar nicht zu vergeben in den Grundlagen eines Systems, das das Recht des religiösen Glaubens bestätigen will. Bliebe da die Unsicherheit darüber was mit dem Namen sittlich gemeint ist bestehen, dann würde auch der ganze fernere Bau der nötigen Festigkeit entbehren.

Die Frage muss also zuerst getan werden: was ist das Kennzeichen des Sittlichen? Die Antwort darauf war: nicht die Uebereinstimmung mit der einen oder der andern objectiven Regel des Verhaltens, sondern das Motiv des Handelns, und zwar bestimmter dies: dass es aus Gehorsam gegen das Gewissen geschieht. Das ist im Vorhergehenden genügend erläutert.

Wir haben also als Kennzeichen des Sittlichen: das Handeln aus Pflichtbewusstsein, und müssen dem auch ferner getreu bleiben, so dass wir nicht etwas gut oder sittlich nennen, abgesehen von dem Motive, aus welchem es entspringt.

Sehen wir uns jedoch dieses Pflichtbewusstsein etwas näher an. Bis jetzt sprach ich darüber als ob es eine Entität, ein besonderes Etwas im Menschen wäre, und man muss das wol tun, wenn man nicht in eine Weitläufigkeit fallen will, die der Deutlichkeit sicher nicht förderlich sein würde. Aber wir dürfen doch nicht vergessen, dass das Pflichtbewusstsein nicht allein etwas in uns, sondern auch etwas von uns ist, dass wir selber es sind, die wir von etwas uns bewusst sind, dass es unsere Pflicht sei, und dann davon zu uns selber sagen: du musst!

Wenn unsere tägliche Erfahrung es uns nicht als etwas sehr Gewöhnliches erscheinen liesse, so würden wir uns über nichts mehr wundern als über diese sonderbare Duplicität in unserem Wesen, durch welche wir immer gleichsam uns selbst gegenüber zu stehen kommen. Nicht allein, dass unser Bewusstsein eine bestimmte Vorstellung und ihr gegenüber eine Tätigkeit unseres Fühlens, Denkens oder Wollens befasst. Dabei ist diese Vorstellung für das Bewusstsein etwas Gegebenes, auf dieselbe Weise wie das was sich als durch die Aussenwelt uns dargeboten zeigt. Aber es ist uns auch immer als ob in uns zwei Menschen mit einander in Streit wären, deren einer Pläne macht und Neigungen nachgeben will, während der andere die Hand an ihn legt, ihm seine Pflicht vor Augen stellt und ihn mit einem „du musst!“ zwingt, als ob es eine ganz andere Person wäre als er selbst. Wir können der Debatte zwischen diesen beiden in uns selbst folgen, als ob wir Zuschauer von etwas, das sich in uns ereignete, wären, und dabei geben wir dem einen, dem Sittenlehrer in uns, recht und betrauern es, wenn der andere aus Schwachheit doch seinen eigenen verkehrten Weg geht. Dann stellt sich das Bewusstsein beiden gegenüber, aber die gewöhnliche Form der Wahrnehmung unser selbst ist, dass wir uns mit dem vereinerleien, der in Zucht gehalten werden muss, und dass derjenige, der die Zucht ausübt, ein anderer ist. Das liegt auch in dem Wort conscientia, nach dem der mit uns Mitwissende immer der Bessere, der Gesetzgeber und Richter, ist, und wir, wir selbst unter seinem Gebote und Rechtsspruche stehen. Diese Objectivität hat das Pflichtbewusstsein immer für uns, und nichts ist natürlicher, als dass es in der populären Vorstellung als etwas anderes denn wir selbst aufgefasst und für Gottes Stimme im Menschen angesehen wird.

Doch ist es schwierig, anzunehmen, dass eine wirkliche Zwiefältigkeit in uns bestehen sollte. Auch hilft es nicht viel, wenn man zur Erklärung die Unterscheidung des Sinnlichen und des Geistigen beibringt; denn was ist das anders als eine ähnliche Bildersprache hinsichtlich des Unterschiedes, der in der Einheit des menschlichen Wesens gemacht werden kann? Wenn eine Erklärung des Pflichtbewusstseins möglich ist, so wird die in einem Gesetz unseres Wesens gesucht werden müssen, das uns zu stets fortschreitender Vervollkommnung verpflichtet, und uns auf jeder schon erreichten Stufe das Erreichen einer höheren zur Verpflichtung, das Bleiben auf der niederen zu etwas Unerlaubtem macht. Es gibt noch eine andere Erklärung, nämlich die, dass das Pflichtbewusstsein nichts anderes wäre als ein Widerklang dessen, was in dem Kreise, zu dem der Mensch gehört, als das Geziemende angesehen wird. Im folgenden Paragraphen werde ich nachweisen, warum nach meinem Urteil diese Erklärung nicht zulässig ist. Mit Verweisung darauf halte ich mich hier an die erstgenannte, gemäss welcher dasjenige was

wir unser Pflichtbewusstsein nennen, die Form ist, worin das Entwicklungsgesetz unseres Wesens sich darstellt, was man im wissenschaftlichen Sprachgebrauch als ein metaphysisches Factum bezeichnet.

Wer dies sagt, tritt damit eine sehr bestimmte Weltanschauung an. Es liegt ja darin beschlossen, dass der Mensch eine bestimmte Natur, eine Eigenart des Wesens hat, die ihm eine gewisse Bestimmung anweist, und ihn an gewisse ihm innewohnende, von seinem Wesen unabtrennbare Gesetze bindet. Das kann nicht hinsichtlich des Menschen behauptet werden, ohne dass zugleich dieselbe Auffassung über die Gesamtheit der Dinge ausgedehnt wird, so dass daraus eine allgemeine Weltanschauung wird. Ich bemerke dies hier nur, damit es nicht scheine, als ob die genannte Erklärung des Pflichtbewusstseins ausgesprochen sei ohne Bewusstsein der weitreichenden Folgen, die sie in sich schliesst, und der Verpflichtung, sie gegenüber den Bedenken, wozu sie Veranlassung gibt, aufrecht zu erhalten. Aber es ist hier der Ort noch nicht, um diesen Gegenstand vorzunehmen. Er wird unsere Aufmerksamkeit erfordern, wenn wir mit dieser Auffassung des Pflichtbewusstseins auch die darauf gebauten Glaubensvorstellungen zu verteidigen haben. Unter Vorbehalt dieser späteren Rechtfertigung, fahre ich hier mit der Erläuterung fort, die die vorangehende Zergliederung nötig zu machen schien.

Ich nannte soeben das Pflichtbewusstsein die Form, in welcher das Entwicklungsgesetz unseres Wesens sich zeigt. Dabei wird von der Voraussetzung ausgegangen, dass im Menschen eine Anlage ist, die niemals in der schon von ihm erreichten sittlichen Vervollkommnung gänzlich verwirklicht wird, und die ihm auf jeder Höhe der Sittlichkeit etwas Höheres als seine Pflicht vorhält und ihm das Streben danach zum Gesetze macht.

Nun kann man fragen: wenn dem so ist, kann dann das Pflichtbewusstsein einen nur formalen Charakter tragen? Liegt denn nicht darin enthalten, dass, jedesmal wenn es sich bemerklich macht, eine bestimmte Pflicht geboten wird? Es würde dann eigentlich so sein, dass das Pflichtbewusstsein zu seinem allgemeinen Inhalt die Verwirklichung unserer Anlage als Menschen hätte, und dass in jedem besondern Falle dasjenige für uns zur Pflicht würde, was von dieser Verwirklichung der Anlage bereits in unsern Bereich gekommen wäre. Aber dann wäre ja doch das du musst! auch niemals von dem Inhalte des Gebotes loszumachen, auf welches es Beziehung hat. Bei der Beantwortung dieses Bedenkens kann sogleich ein mögliches Misverständnis zur Seite geschoben werden. Wenn die Rede ist von dem Formalen des Pflichtbewusstseins, kann doch nie *das* die Meinung sein, dass es eine Form ohne Inhalt wäre. Schon dass man von Pflicht und Gesetz

spricht, schliesst dies aus. Pflicht ist doch immer Verpflichtung zu etwas, und ein Gesetz ist nicht denkbar, ohne dass es etwas gebietet. Sagt man, dass das Pflichtbewusstsein allezeit spricht: du musst! so meint man nicht, dass es damit nun auch abgetan sei, sondern jeder begreift, dass wenn das du musst! etwas bedeuten soll, darauf etwas anderes zu folgen hat. Die Meinung ist keine andere als dass, was auch darauf folgen möge, dasjenige was folgt allezeit geboten, unbedingt geboten ist. Man spricht von Gehorsam gegen die Form des Gebotes, um zu erkennen zu geben, dass das Sitlliche einer Handlung nicht in das Nützliche, das Wünschenswerte, das Empfehlenswerte oder was sonst etwa dafür spricht gesetzt werden müsse, sondern in das Verhältnis, worin sie zu dem Gewissen dessen der sie verrichtet steht, ob er durch das Bewusstsein seiner Verpflichtung also zu handeln getrieben wird. Man darf also nicht sagen, dass, wenn das Pflichtbewusstsein so streng formal aufgefasst wird, der Mensch schliesslich keine Richtschnur für seine Taten mehr haben würde; denn das ist nicht der Punkt, der in Frage steht, sondern es frägt sich, welcher Art jene Richtschnur ist und wovon deshalb der sittliche Charakter der Tat abhängt.

Aber durch die Fortschaffung dieses Misverständnisses ist das soeben gehörte Bedenken noch nicht widerlegt. Man kann mich fragen: ist nicht gerade durch deine Auffassung des Pflichtbewusstseins, als Form des Entwicklungsgesetzes unseres Wesens, die Bestimmung des Sittlichen als des Handelns aus Pflichtbewusstsein, verurteilt? Du nennst das Sittliche: Gehorsam gegen das Gesetz. Warum nicht: Uebereinstimmung mit dem Gesetz? Gibt es in der Tat ein Gesetz unseres Wesens, unerklärlich, aber ebenso unverkennbar, dann ist für uns das Gute das, was mit diesem Gesetz übereinstimmt. Kann nun auch niemand sagen, was der volle Inhalt dieses Gesetzes ist, mit andern Worten, liegt auch das Ideal der menschlichen Vollkommenheit ausser dem Bereich unserer Vorstellung, so entschleiert es sich doch unserm Auge in dem Entwicklungsgange der Menschheit. Belehrt durch die Propheten unter den Menschen, verstehen wir doch je länger desto besser, zu welcher Bestimmung der Mensch berufen ist, welche Gesinnung in seinem Herzen wohnen muss, welchen Gebrauch er von der Welt zu machen hat, welche Beziehung ihn mit andern verbinden soll, welche Zwecke er im Leben erstreben muss. Das sich immermehr aufhellende Ideal ist unser Gesetz, und das zu verwirklichen ist Sittlichkeit. So wird sie etwas ganz anderes. Das Formalistische deines Gehorsams gegen das Gebot weicht einer Auffassung, bei der die Pflicht nicht mehr als eine objective Regel uns gegenüber steht, sondern als die Forderung unserer eigenen Natur in uns wach wird, und bei der also auch das ganze Gebiet des Gemütslebens, das so eng mit dem Sittlichen zusammenhängt, in ungezwungene Verbindung mit dem Pflichtbewusstsein gebracht wird.

Ich würde darauf antworten, dass wir, um einander gut zu verstehen, damit beginnen müssen, Sorge zu tragen, dass wir hüben und drüben die Worte in demselben Sinne gebrauchen. Ich kann mich sehr wol auf den Standpunkt dieses Bedenkens versetzen, und dann mit dem, der es erhebt, dasjenige als das Gute bezeichnen, was in Uebereinstimmung mit der Anlage des Menschen ist. Z. B. wenn es zu dem Gesetz unseres Wesens gehört, mit unseren vernünftigen Vermögen die sinnlichen Begierden zu zügeln, dann ist ohne Zweifel Selbstbeherschung etwas Gutes. Dann gebrauchen wir das Wort „gut“ in dem Sinne von „in Uebereinstimmung mit der Anlage des Menschen“, und so können wir sagen: Arbeit ist gut, Verstandesentwicklung ist gut, Uebung des Geschmackes ist gut. Dann ist „gut“ auch nicht für „zweckmässig“ gebraucht, was früher von uns abgelehnt wurde, sondern als „Billigung verdienend“ gemäss einem bestimmten Massstab der Beurteilung, hier: die Anlage des Menschen. So kann in die Sittenlehre eine Lehre vom Guten aufgenommen werden, für die der Stoff dem sittlichen Bewusstsein der Gemeinschaft entnommen wird, die in ihrer historischen Entwicklung die Forderung der menschlichen Anlage offenbar macht. Ich trage dann auch kein Bedenken, in diesem Sinne von einem objectiven, einem allgemein geltenden Guten zu sprechen, wiewol man dabei stets in Gedanken behalten muss, dass bei dieser Anschauung doch immer ein gewisser Standpunkt der Entwicklung vorausgesetzt wird. Wir werden z. B. vieles zu dem allgemein geltenden Guten rechnen, das für Tausende unserer Mitmenschen zu unbekannt ist, als dass es für sie begehrenswert sein könnte. Aber das versteht sich von selbst, und die höher Entwickelten sind völlig in ihrem Recht, wenn sie alles das gut nennen, was ihnen durch die Anlage des Menschen erfordert zu werden scheint.

Aber noch etwas anderes als dies ist das Sittlich-Gute. Was wir bis jetzt mit dem Namen „gut“ ausgezeichnet haben, lässt sich in gewissem Sinne aus dem Gesichtspunkt einer Naturwirkung ansehen. Ich sage: in gewissem Sinne; denn es ist eine andere Naturwirkung als die, durch welche die Blumen am Strauch und die Früchte am Baume wachsen. Doch hat es damit diese Verwandtschaft, dass es etwas ist, das unter günstigen Umständen von selbst aus der Art des Subjects entstehen muss. Wie man sagen kann: pflanze einen gesunden Stamm in fruchtbaren Grund, beschütze ihn so viel als möglich gegen schädliche Einflüsse, so wird er ohne unvorhergesehene Unfälle zu seiner Zeit Frucht bringen; so kann man auch sagen: bring einen Menschen, der eine gute Erziehung genossen hat, in eine Umgebung guter Sitten, so wird er, vorbehältlich nicht zu berechnender Zufälle, ein tugendhaftes Leben führen. Bei dem einen sowol wie bei dem andern ist etwas da, das in, mit und durch das Subject geschieht, bei jedem zwar auf seine

eigene Weise, aber doch so, dass es ein natürlicher Verlauf gemäss einem für dies Subject geltenden Gesetze ist.

Wir haben alle in uns ein gutes Teil des so Gewordenen. Man nennt das wol unseren Fonds der Sittlichkeit. Aber verdient es den Namen sittlich? Streiten wir nicht um Worte. Will jemand es sittlich nennen, so ist es mir recht, wenn man dann nur anerkennt, dass es noch etwas anderes gibt, das davon factisch durchaus verschieden ist. Ich möchte den Namen sittlich für das andere reserviren, um jeder Verkennung der wichtigen Wahrheit vorzubeugen: dass zwischen jeder Naturwirkung und dem Sittlichen dieser unvertilgbare Unterschied besteht, dass das Sittliche immer ein Selbst-Gewolltes, Selbst-Erkorenes sein muss. Ich meine das, was meines Erachtens sehr unrecht als Willkür interpretirt wird, als Möglichkeit auch anders zu können, das aber in Wirklichkeit bedeutet: für jede sittliche Handlung wird die Selbstbestimmung einer selbstbewussten, sich selbst regierenden Persönlichkeit erfordert. Allerlei Einflüsse von aussen und von innen können dich beherschen, und dich etwas tun lassen, worüber du dich später vielleicht freuest, dass du es so getan hast, wovon du aber doch nicht sagen darfst: ich habe damit sittlich gehandelt, weil du sehr gut fühlst, dass es, um deine sittliche Tat zu sein, von dir hätte müssen gewollt und getan sein als etwas, das dein Gewissen zur Pflicht für dich machte.

Dies ist ein Unterschied, der eine bestimmte Grenzlinie zwischen dem Sittlichen und allem was ausserdem für gut gehalten werden kann bildet. Und ist das etwa ein Differenzpunkt? Wird nicht jeder sofort zugeben, dass der sittliche Charakter einer Tat gänzlich abhängt von den Beweggründen, aus welchen sie entsteht? Gilt nicht bei uns allen die Regel, dass man das Gewissen eines andern respectiren muss, das will sagen: dass der sittliche Wert der Handlungsweise irgend jemandes allein nach dem bestimmt werden darf, was er als seine Pflicht angesehen hat? Wir werden was wir jemanden tun sehen vielleicht unverständig und verhängnisvoll nennen, aber ihn doch deswegen ehren, wenn wir sicher sind, dass er um des Gewissens willen so gehandelt hat. Wo bleibt ihr dann mit eurem objectiven Massstabe des Guten? Ihr habt vielleicht völlig recht, wenn ihr behauptet, dass das was ihr ihn tun sehen wolltet gut in dem Sinne der Uebereinstimmung mit dem Gesetze des menschlichen Wesens war, so wie ihr dies begreift, aber auf die Frage, ob es auch für ihn gut war, könnt ihr doch nichts anderes antworten, als das für ihn gut nur dasjenige war, was er als seine Pflicht ansah. Darum kann alles zugegeben werden, was in jenem Bedenken behauptet wurde hinsichtlich des sich Enthüllens des Gesetzes unseres Wesens in dem sich in der Menschheit allmählich ausbildenden Ideale, aber es bricht der Allgemeingültigkeit der Regel nichts ab: dass für jeden Menschen das Sittliche durch das Mass bestimmt wird, in dem

er selbstbewusst seinen Willen nach der Forderung seines eigenen Gewissens bestimmt hat. Man begegnet zuweilen einer deterministischen Anschauung — vielleicht ertappt man sich einmal selbst darauf — bei der das Sittliche den Charakter der Naturnotwendigkeit erhält, unter Verkennung des bestimmt-Persönlichen des eigenen Gewissens und eigenen Willens, das gerade das Eigentümliche des wahrhaft Sittlichen ausmacht. Dann erhebt der Indeterminismus sich dagegen mit wolberechtigter Kritik, aber es ist wahrlich nicht so als ob die Kritik nur von dieser Seite kommen könnte. Auch der Determinist hat nichts anderes zu tun als sein eigenes sittliches Bewusstsein zu Rate zu ziehen, um sich zu überzeugen, dass in ihm noch etwas anderes geschieht als was man einen Naturprocess zu nennen pflegt; dass es ein gewisses Müssen von ganz anderer Art als das Sollen gibt, welches von der Wirkung eines Naturgesetzes erwartet werden kann; dass gegenüber diesem Müssen ein Wollen sich erhebt, welches entweder damit übereinstimmt oder nicht, aber gänzlich ohne ein Analogon in der Sinnenwelt ist; dass mit dem Wollen sich immer eine Vorstellung des Könnens verbindet, und dass, wenn es zum Beschliessen und Handeln kommt, darauf immer entweder Selbstbefriedigung oder Selbstverurteilung folgt, jenachdem Beschluss und Handeln in Uebereinstimmung oder in Streit mit dem ersten Müssen gewesen sind. Diese Gruppe von Facten bildet den eigentlichen Stoff des Sittlichen. Gebraucht man den Namen auch von dem, was nicht darunter fällt, dann geschieht das nur in uneigentlichem Sinne. Das ist an sich selbst nicht verkehrt, wenn man nur, sowie es darauf ankommt schärfer zu bestimmen, Sittlich und sittlich-Gut nie vom Gewissen dessen ablöst, für den es sittlich und gut genannt wird.

Dabei kann auch noch diese Bemerkung eine Stelle finden. Man braucht sich nicht vorzustellen, dass jedesmal bei jeder Pflichterfüllung jene innere Debatte ausdrücklich geführt werden müsse. Es werden zwar für jeden Menschen stets Augenblicke in seinem Leben kommen, da er sehr bestimmt seinen Willen nach dem Gesetze in ihm prüfen muss. Aber in dem gewöhnlichen Gange des Lebens ist es doch meistens eine ausgemachte Sache für uns, was für uns Pflicht sei. Wir haben schon so viele Erfahrung hinter uns, die uns den Weg zeigt. Wo z. B. unser eigenes Interesse in Streit mit dem allgemeinen gerät, haben wir keine ausdrückliche Selbstprüfung mehr nötig, um das Dictamen conscientiae zu vernehmen: dass wir nicht das Unsrige suchen dürfen. So gibt es ein ganzes Assortiment von Pflichten, die uns vorkommen als wären sie an sich selbst, objectiv, Pflichten für uns, während sie doch nichts anders sind als Anwendungen von dem, was im Allgemeinen durch unser Gewissen uns zur Pflicht gemacht wird, auf einen besonderen Fall. Auch auf dem Gebiet des Sittlichen gibt es Intuition, ebenso wie auf dem des

Schönen, aber bei dem Sittlichen wird dazu viel mehr Uebung als bei dem Aesthetischen erfordert.

Dies alles zusammenfassend erhalten wir folgende Vorstellung. Das Pflichtbewusstsein ist die Form, in der sich das Gesetz unseres Wesens zeigt. Dass aber dieses Gesetz sich in dieser Form zeigt, das zeigt zugleich, wie es in uns erfüllt werden muss und kann. Nicht auf die Weise, auf welche ein sinnlicher Organismus sich durch die blinde Wirksamkeit einer Naturkraft entwickelt. Der Art nach davon verschieden, setzt es voraus und erfordert es in uns die Bildung einer geistigen Persönlichkeit, die seine Autorität anerkennt, annimmt und mit bewusster Wahl respectirt. Es zwingt uns wol zur Vervollkommnung, aber zu einer solchen, die allein durch Selbstvervollkommnung erreichbar ist. Was es gebietet, kann nur dann in uns zustande kommen, wenn es von uns gewollt ist. Was es in uns wirkt, macht es uns zur Pflicht und treibt es uns durch eigenen Kampf zu erwerben. Erkennen wir nun in ihm das höchste Sittengesetz, so können wir auch nur d e m sittlichen Wert zuschreiben, was in Uebereinstimmung mit seiner Forderung von uns getan wird, das ist demjenigen, was aus freiem Gehorsam gegen das Gewissen, seinen Dolmetsch in uns, geschieht. W a s das Gewissen uns zur Pflicht machen wird, hängt immer ab von Art und Mass unserer Entwicklung in Verbindung mit den in unserm Kreis herschenden Ideen über das Gute. Aber was es auch sein möge, das sich für uns als Pflicht geltend macht, der sittliche Charakter unserer Handlungsweise wird durch ihr Verhältnis zu unserm Pflichtbewusstsein bestimmt.

Bei dieser Anschauung fällt, wie es mir vorkommt, jeder Grund für das Bedenken fort, als ob das Pflichtbewusstsein als etwas gänzlich auf sich selbst beruhendes im Menschen hingestellt würde, als ein bloss formales Vermögen ohne Zusammenhang mit dem Denken und dem Gemütsleben, von dem also auch nicht zu begreifen wäre, wie es, in Berührung mit einer gewissen Weltanschauung geraten, Anlass zum Entstehen der Religion hätte geben können. Nun ist es ja doch deutlich, dass das Pflichtbewusstsein, weit entfernt bloss auf sich selbst zu beruhen und einen bloss formalen Charakter zu tragen, im Gegenteil in unserm geistigen Organismus den Punkt bildet, auf den alles was wir als geistige Wesen schon geworden sind hinläuft, um dort, wie in einem Brennpunkte zusammenfallend, in der Form uns vorgeschriebener Pflicht das Gesetz unseres Wesens, das Gesetz stets fortschreitender Vervollkommnung mit neuer Kraft geltend zu machen. Was du dein Pflichtbewusstsein nennst, das bist du, du selbst mit deiner ganzen Vergangenheit, mit dem ganzen Kreise deiner Begriffe und Vorstellungen, mit all den Affectionen, die sich in deinem Innern fühlbar machen, mit all den Beziehungen, die dich mit anderen Menschen verbinden, du mit Einem

Wort so wie du in diesem Augenblicke auswendig und inwendig beschaffen bist, der du nun aber als solcher einer Verpflichtung dir bewusst wirst, nicht so zu bleiben wie du schon bist, sondern fortwährend nach dem zu streben, was dir als das Bessere einleuchtet, der du dir bewusst wirst des Abstandes zwischen Ideal und Wirklichkeit in dir, und dich verpflichtet fühlst, die Wirklichkeit dem Ideale näher zu bringen.

Hiermit ist eigentlich auch schon auf das andere Bedenken geantwortet: dass, bei der Erklärung der Religion aus dem Zusammentreffen einer gewissen Weltanschauung mit dem sittlichen Bewusstsein, zu sehr übersehen werde, dass die Religion weit inniger mit allerlei Gefühlserregungen als mit dem Pflichtbewusstsein zusammenhänge.

Ganz gewis ist das so bei allerlei Formen religiöser Verehrung. Nicht allein bei dem Mariendienste mit seinem schwachen sittlichen Gehalt, sondern im Allgemeinen bei allem Mysticismus, der nach unmittelbarem Genuss des Göttlichen in der Sphäre des Gefühls strebt. Das ist jedoch eine andere Frage. Der Mensch kann sich den Gegenstand seiner Verehrung so denken, und sich zu ihm in solche Beziehung setzen, dass das Ethische ganz in den Hintergrund tritt, und demzufolge die Religion einen halb sinnlichen, halb geistigen Charakter bekommt. Bei der Betrachtung des Verhältnisses der Religion zu den verschiedenen Functionen des menschlichen Seelenlebens hat sich uns früher ergeben, welchen Gefahren jede Einseitigkeit in unserm religiösen Leben uns blossstellt.

Aber das soeben genannte Bedenken meint etwas anderes. Es denkt an den schlechten Namen, den die bekannte Religion der Moral sich erworben hat, und wünscht anerkannt zu sehen, dass in der Religion Gemütsstimmung und Empfänglichkeit für edle Gefühle mehr ihre Eigenart ausmachen als das strenge Pflichtbewusstsein, welches die Oberherschaft auf dem wol verwandten, aber doch verschiedenen Gebiete der Sittlichkeit führt. Von dieser Bemerkung kann ich nur sagen, dass ich gänzlich mit ihr übereinstimme, und sie also auch nicht als Bedenken anerkennen kann. Schon wiederholt habe ich mich gegen die Auflösung der Religion in Moral erklärt, und gegen Gleichstellung beider unter Beibehaltung verschiedener Namen. Religion ist etwas anderes als Sittlichkeit, und muss das auch wol sein, wenn es wahr ist, dass in aller Religion als Hauptfactor das sich in Beziehung setzen zu einer übersinnlichen Macht vorhanden ist, welches wol auf der Grundlage des Sittlichen geschieht, aber doch nicht zu dem Wesen des Sittlichen gehört. Wo dies stattfindet, wo der Mensch, was schon von sittlichem Gefühl in ihm ist, in Verbindung mit der, nach seiner Vorstellung, zu ihm in Beziehung tretenden übersinnlichen Macht bringt, da öffnet sich für ihn eine ganz neue Reihe von Gemütserfahrungen und ihnen ent-

sprechenden Gefühlen. Sofort schon das Gefühl der Achtung, in dem wir den Beginn der Religion finden zu können meinten, ist zwar aus dem abgeleitet, was bereits im Herzen des Menschen sich unter dem Eindrucke des Uebergeordnetseins von Eltern oder Stammeshäuptern ereignet hatte, aber es bekam einen eigenen religiösen Charakter, sobald es auf die geheimnisvolle Macht übertragen wurde, die, wie auch gedacht, doch immer etwas ganz anderes als die am höchsten geehrten unter den Mitmenschen war. Es mischte sich das eigenartig Mysteriöse hinein, das sich immer an vermeintliche Berührung mit dem Uebersinnlichen knüpft, und das deswegen auch ein bleibendes Kennzeichen aller religiösen Gemütsbewegung ist. Brachte der Mensch nun weiterhin seine Lebenserfahrungen in Verbindung mit der vorausgesetzten Beschirmung, Führung oder auch wol Bestrafung durch diese übersinnliche Macht, dann erwachten in ihm, als wesentliche Bestandteile seiner Religion, Gefühle der Dankbarkeit, des Vertrauens oder der Furcht, gewis verwandt, correspondirend denselbigen Gefühlen in Hinsicht seiner Mitmenschen, aber zugleich allezeit etwas anderes, weil das Object, worauf sie Beziehung hatten, ein ganz anderes war. Vorerst immer soviel höher und mächtiger als irgend ein Mensch, über das verfügend, was ausser dem Bereich aller menschlichen Macht liegt, und immer ein anderes, höheres Wesen; wie menschenähnlich auch gedacht, dennoch ein höheres Wesen. Wie wenig weit braucht z. B. der Mensch in der Entwicklung gekommen zu sein, um den Gedanken fassen zu können, dass sein Gott ihn auch im Dunkeln sehen kann, und wissen kann, was in seinem Innern vorgeht. Schon dies allein erhebt die Gottheit weit über alles Menschliche, und macht sie zum Gegenstande einer Verehrung, die Menschen niemals gewidmet werden kann.

So bildet sich im Menschen ein ganzes Gewebe von Ueberlegungen, Gefühlen, Gesinnungen, die seine Religion ausmachen, die sich wandeln, je nachdem er selbst im Denken, Fühlen und Wollen sich verändert, und die auch auf höherem Standpunkt den eigentlichen Inhalt des religiösen Lebens bildet.

Ist denn, so fragen wir nun, damit das Band gelöst, das, nach unserer Behauptung, das Religiöse mit dem Sittlichen verbunden halten muss? Wie sollte man dies meinen können, wenn man nur bedenkt, dass der Stoff, woraus jenes Gewebe zusammengesetzt ist, doch niemals etwas anderes ist als das, welches für diesen Menschen das Sittliche, das Gute, und darum das Gotteswürdige war. Man kann doch nicht denken, dass jemand in seiner Verehrung der Gottheit hinsichtlich ihrer eine Gesinnung gehegt hätte, die er selbst als eine verkehrte ansah. Auf dem niedrigsten Standpunkt des Eudämonismus muss das Suchen zeitlichen Vorteils bei der Gottheit doch immer mit dem Glauben gepaart gewesen sein, dass es erlaubt, dass es sittlich sei, so etwas von

den Göttern zu fordern. So lange das Menschenopfer noch aus religiösen Motiven dargebracht wurde, hat man sich natürlich immer eingebildet, damit ein gutes Werk zu tun. Unsere rechtgläubigen Vorfahren hielten es noch für eine sehr sittliche Anerkennung Gottes, wenn sie ihn priesen, dass er sich selbst in dem ewigen Verderben der Verdammten verherrliche. Man muss sich nur von der unhaltbaren Vorstellung losmachen, dass für alle Zeiten und Völker ein fester Massstab der Sittlichkeit aufgezeigt werden könnte. Sittlich war und ist für jeden was sein Gewissen ihm zum Gesetze macht. Wenn man dies im Auge behält, dann wird man auch begreifen, dass die Bewegungen und Aeusserungen des Gemütslebens, in welchen man mit Recht das eigentlich Religiöse sucht, immer das zum Inhalt gehabt haben müssen, was für den Menschen im vorzüglichen Grade als sittlich galt. Daraus geht dann auch hervor, dass immer ein unverbrüchlicher Zusammenhang zwischen Religion und Pflichtbewusstsein gewesen ist. Denn die Unterscheidung von Gut und Böse, also die Bestimmung des Sittlichen, musste allezeit für jeden Menschen durch dessen eigenes Pflichtbewusstsein geschehen. Oder folgte er nur der in seinem Kreise herschenden Gewohnheit, dann tat er das, weil er nicht die Freiheit fand, davon abzuweichen, und es also als seine Pflicht ansah, sich daran anzuschliessen. Aber sei es, dass die Anerkennung der Pflicht selbständig geschah, sei es, dass sie sich nach dem Vorbild anderer richtete, das Pflichtbewusstsein musste doch immer ausmachen, was Pflicht war. Warum schwinden in der Verehrung der Götter allmählich Handlungsweisen, die zuerst in grossem Ansehen standen? Warum anders, als weil, unter dem Einfluss zunehmender Bildung, eine andere Unterscheidung von Gut und Böse durchdrang? Das Kinderopfer hört auf eine Pflicht und also auch eine Gottes würdige Huldigung zu sein, wenn das menschliche Gefühl diese Barbarei nicht länger zulässt. Stellvertretung durch das Tier oder symbolisches Blutvergiessen müssen nun das eigentliche Opfer vertreten, bis dass wieder ein höher entwickeltes Pflichtbewusstsein die Weihe des Herzens und Lebens als das einzige wahre Opfer erkennt nnd einen neuen, geistigeren Cultus begründet. So wird das Sittliche immer durch das Pflichtbewusstsein bestimmt, und bildet das Sittliche wieder den Grundton, den Inhalt der Gemütsaffectionen, in denen das eigentlich Religiöse wurzelt.

Es liegt deshalb nicht die mindeste Gefahr vor, dass durch die hier verteidigte Aufstellung die Religion in eine dürre Moralreligion aufgelöst werden müsste. Alles was mit Recht zu dem eigentlichen Lebenskreise der Religion gerechnet werden kann, behält hier sein Recht und seinen Wert. Aber dies ist dabei gewonnen, dass, durch Anerkennung des unverbrüchlichen Zusammenhanges von Religion und Sittlichkeit, ein Princip aufgestellt worden ist, welches als Prüfstein des wirklich Reli-

giösen in allen Religionsformen dienen kann, und welches das Mittel an die Hand gibt, um die Krankheitserscheinungen im religiösen Leben, wie den einseitigen Intellectualismus und den krankhaften Mysticismus, zu unterscheiden und von dem normal Religiösen auszusondern.

§. 3.

Der Wert des unbedingten Pflichtbewusstseins als der Grundlage des religiösen Glaubens.

Bei der Beschreibung der Art und Weise, auf welche der Glaube an übersinnliche Macht und die sittliche Wertschätzung zu religiösem Glauben zusammenfliessen, stieg schon ein und das andere Mal die Frage bei uns auf, welchen Wert wir dem sittlichen Urteil zuschreiben können. Diese Frage musste dort noch unberücksichtigt bleiben. Wir hatten damals genug an dem Factum der Allgemeinheit und des unbedingten Charakters des Pflichtbewusstseins. Nun aber kehrt sie wieder, und lässt sich nicht abweisen. Wollen wir für das Gebäude, das wir aufzuführen wünschen, einen festen Grund legen, dann haben wir vor allem auf die Tragkraft der Materialien, die wir gebrauchen, zu achten. Wäre es uns nur darum zu tun, eine Beschreibung des Ursprunges und der Art des religiösen Glaubens zu geben, so könnten wir mit dem, was wir bis jetzt gefunden haben, uns genügen lassen, um uns nun ferner mit einer Entwicklung des Inhalts jenes Glaubens zu beschäftigen. Aber die Aufgabe der Philosophie der Religion reicht weiter. Sie hat auch das Recht des Glaubens zu untersuchen, nicht nur das Recht der Vorstellungen, die der religiöse Mensch sich von dem Uebersinnlichen bildet, sondern auch und vor allem das Recht seines Glaubens an die Wirklichkeit einer Beziehung zu dem Uebersinnlichen. Auch diese Aufgabe müssen wir antreten, und von ihr haben wir jetzt den Teil vorzunehmen, der auf den Wert des Pflichtbewusstseins sich bezieht.

Wir fanden, dass der religiöse Glaube entsteht, wenn die vorausgesetzte übersinnliche Macht in Berührung mit dem sittlichen Bewusstsein des Menschen kommt, und dadurch zur Gottheit für ihn wird. Der religiöse Glaube beruht deswegen auf der Synthese der Weltanschauung mit der aus dem Pflichtbewusstsein des Menschen abgeleiteten sittlichen Wertschätzung. Nun ergab sich uns schon, dass dies bei den verschiedensten Formen der Weltanschauung geschehen kann. Die Religion entstand als die Menschheit noch auf dem Standpunkt des Naturismus und Animismus war, und danach hat sie als Polytheismus, Pantheismus, deistischer und theistischer Monotheismus an all' den Aenderungen teilgenommen, denen die philosophische Auffassung des Ganzen der Dinge im Lauf der Jahrhunderte unterlag. Wir brauchen also nicht nach

Einer bestimmten Weltanschauung zu suchen, die für diese Synthese erforderlich wäre, und ihr Recht zur Geltung zu bringen; denn die Erfahrung lehrt, dass nahezu jede Weltanschauung dazu dienen kann, und wenn eine da wäre, die sich hierzu nicht eignete, dann würde auch kein religiöser Glaube entstehen, und also auch die Frage nach dem Recht dieses Glaubens von selbst fortfallen.

Aber das andere Glied der Synthese, die sittliche Wertschätzung begründet im Pflichtbewusstsein, erheischt eine nähere Betrachtung. Dass wir aus unserm Pflichtbewusstsein ein Wertschätzungsurteil ableiten, ist ein Factum, und dass dies Wertschätzungsurteil in Verbindung mit der Weltanschauung gebracht, uns zu jener Verehrung von vorausgesetzter übersinnlicher Macht leitet, die den allgemeinen Charakter der Religion bildet, meine ich nachgewiesen zu haben. Aber welchen Wert können wir jenem Wertschätzungsurteil zuerkennen? Diese Frage führt uns zu dem Gegenstande zurück, der im vorigen Paragraphen schon genannt ward, aber damals noch nicht ausdrücklich behandelt werden konnte: die Erklärung des Pflichtbewusstsein. Was ist dasselbe? Ist es eine bloss subjective Auffassung, die in uns durch eine Ueberlieferung oder eine Umgebung geweckt wurde, unter deren Einfluss unsere Weise des Denkens und Fühlens eine bestimmte Richtung, eine gewisse Eigenart bekommen hat, die einigermassen zufällig genannt werden muss? Oder dürfen wir uns überzeugt halten, dass in dem Pflichtbewusstsein sich das eigentliche Wesen, die Natur des Menschen offenbart, dass wir darin was man ein metaphysisches Factum nennt vor uns haben, so dass auch was daraus korrekt abgeleitet wird von uns als im Wesen der Dinge begründet angesehen werden darf, und also auch dazu dienen kann, die Wirklichkeit zu interpretiren? Anders ausgedrückt: in allem religiösen Glauben liegt eine bestimmte Auffassung der Gesamtheit der Dinge. Zu dieser Auffassung kommen wir dadurch, dass wir aus unserm Pflichtbewusstsein ein Wertschätzungsurteil ableiten, welches wir auf die von uns erkannte oder vorausgesetzte Wirklichkeit anwenden. Das Recht, der Wert dieser Auffassung hängt deswegen, *insofern sie Wertschätzung ist*, von dem Werte ab, den wir dem Pflichtbewusstsein zuschreiben können. Dürfen wir dies als das Gesetz, das Naturgesetz unseres Wesens ansehen, dann erklären wir die Natur aus demjenigen, was wir als ihre eigene Wirkung in uns ansehen dürfen, so dass wir sagen können: sie interpretirt sich selbst auf solche Art in uns. Müssen wir dagegen in dem Pflichtbewusstsein ein beziehungsweise zufälliges Produkt einer Reihe von Umständen erkennen, bei denen man denken muss, dass wir dadurch ebenso gut etwas anderes hätten werden können als das was wir nun sind, dann schwindet uns auch das Vertrauen auf unser Recht, auf Grund unseres sittlichen Bewusstseins etwas in Betreff des Wesens der Dinge zu versichern.

Es ist bekannt, wie diese Frage, die gleicherweise für alle Geistes-Wissenschaft gilt, in neuerer Zeit mit erneuter Kraft in den Vordergrund getreten ist, durch die in der Naturwissenschaft beinahe allgemein herschende evolutionistische Theorie. Das gibt uns umsomehr Veranlassung, sie mit all' dem Ernst, auf den sie Anspruch hat, zu behandeln. [1])

Unsere Aufgabe ist hier nicht, diese evolutionistische Theorie an sich selbst zu beurteilen. Die einzige Frage für uns ist, inwiefern sie das Recht aufhebt, um in dem soeben genannten Sinne den Aussprüchen unseres sittlichen Bewusstseins zu vertrauen.

Ich meine diese Frage verneinend beantworten zu müssen. Zur Rechtfertigung dessen weise ich an erster Stelle auf die Notwendigkeit unseres Glaubens an uns selbst, d. i. die Notwendigkeit, die für uns vorhanden ist, auf dasjenige zu vertrauen, was sich als Gesetz unserer Anlage bei unserm Wahrnehmen, unserm Fühlen, unserm Denken und Urteilen geltend macht. Ich sage nicht: auf die Unfehlbarkeit der Vorstellungen oder Begriffe, die wir durch irgend eine Geistestätigkeit erhalten, denn die können entweder durch unvollkommene Erkenntnis oder durch verkehrte Anwendung der Gesetze des Geistes unrichtig sein. Wenn ich vom Glauben an uns selber spreche, dann denke ich nur an Vertrauen auf die Unfehlbarkeit der Gesetze, die unsere Anlage uns zwingt bei aller geistigen Tätigkeit zu befolgen und in Anwendung zu bringen. Betrachten wir diesen Gegenstand erst mehr im Allgemeinen, und dann bestimmter in Hinsicht auf das Pflichtbewusstsein und die ihm entnommenen Urteile.

Schon früher hatten wir Veranlassung zu bemerken, welch einen bedeutenden Bestandteil von allem, was wir als unsere Erkenntnis ansehen, der Glaube ausmacht. Selbst schon bei der sinnlichen Erfahrung: die vulgäre Auffassung, dass wir ein Wahrnehmungsvermögen besässen gleich einem Spiegel, in dem die uns umgebenden Gegenstände ihr Bild abzeichneten, und dass so die Aussenwelt sich direct in unserm Bewusstsein abspiegelte, kann nur noch unter denen Vertreter finden, die ohne weiteres Nachdenken den Schein für Wirklichkeit halten. Der einzige Stoff für unsere Wahrnehmung ist unser Bewusstseinszustand, und wenn wir dessen Inhalt und die Veränderungen in ihm als aus Eindrücken entstanden erklären, die wir von aussen empfangen, dann beruht diese Erklärung ausschliesslich auf unserm Glauben an die Wirklich-

[1]) Hier kann verglichen werden was ich schrieb über „Empirisme en Idealisme volgens S. Hoekstra Bz." Theol. Tijdschr. 1868, S. 257—284. Auch Dr. Ph. R. Hugenholtz „Het wezen en het recht van den godsdienst" ebds. 1874, S. 410 ff. (Studien I, 42 ff.) und „Over de methode der wijsgeerige godsdienstwetenschap" ebds. 1882, S. 4—7 (St. II, 87 ff.).

keit von Dingen ausser uns, und ferner auf unserm Glauben an die Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit den vorausgesetzten Objecten, auf die sie Beziehung haben. Die Illusion der alten dogmatischen Schule, dass wir wirkliche Kenntnis einer Wirklichkeit ausser uns besässen, ist durch die Kritik von Kant und Fichte auf immer zerstört, und wenn wir ihren Idealismus nicht zu dem unsrigen machen, so geschieht das, weil, wie Jacobi mit Recht gelehrt hat, der Glaube an eine mit unsern Vorstellungen übereinstimmende Wirklichkeit sich uns mit solch unwiderstehlicher Gewalt aufdringt, dass es uns unmöglich ist, daran zu zweifeln. Aber dann ist der Grund, weswegen wir das einzige Wissen, das wir besitzen, das Wissen hinsichtlich unser selbst als ein Wissen hinsichtlich von Dingen ausser uns meinen auffassen zu dürfen, doch in Wahrheit kein anderer als die Notwendigkeit unseres Glaubens an uns selbst, d. i. unseres Glaubens an die Zuverlässigkeit des Gesetzes in uns, gemäss welchem unsere Vorstellungen sich uns als Abbilder einer Wirklichkeit ausser uns zeigen müssen. Also gerade da, wo man meinen sollte, alle Gewisheit ausser sich selbst zu finden, auf dem Gebiet der sinnlichen Erfahrung, ist keine andere Gewisheit vorhanden als die, welche wir uns selbst durch das Vertrauen auf das Gesetz unseres Geistes geben müssen. Wer das Princip des „Glaubens an uns selbst“ als einzigen Grund der Gewisheit nicht zugibt, kann ebensowenig wissen, dass er auf dem festen Grund der Erde steht, wie dass es einen Grund gibt, um an etwas Uebersinnliches zu glauben.

Erfahrung ist die Grundlage aller Wissenschaft. Darum ist die Gewisheit, die die Wissenschaft uns geben kann, insofern diese auf dem Umfang und der Richtigkeit der Erfahrung beruht, wieder von dem Glauben an uns selbst abgeleitet, ohne den wir auf keiner einzigen vermeinten Erfahrung fortbauen können. Aber an zweiter Stelle kommt noch dazu, dass, wenn wir den Stoff der Erfahrung zur Wissenschaft verarbeiten wollen, indem wir aus den Erscheinungen Gesetze ableiten, wir dafür kein anderes Hülfsmittel haben als unser eigenes Denken. Schon wieder etwas, das uns fühlen lässt, wie die Gewisheit die wir unserer Erkenntnis zuschreiben gänzlich von dem Vertrauen abhängt, das wir in unsere eigenen Geisteskräfte setzen. Und dies versteht sich nicht so von selbst, wie man oberflächlicherweise denken könnte. Wenigstens behauptete Cartesius, dass, wenn man dem Zweifel die Zügel schiessen lassen wollte, sogar der Satz $2 + 3 = 5$ problematisch werden könnte. Dass wir denken, ist zwar ein unmittelbares Factum in unserm Bewusstsein, aber ob wir richtig denken, ist eine andere Frage. Doch geht alle Wissenschaft beharrlich von der Voraussetzung aus, dass, wenn wir dem Denkvermögen unseres Geistes folgen, wir gegen Irrtum gesichert sind. Einen Beweis dafür können wir nicht

liefern. Es ist eine Sache des Glaubens, und welch ein Element des Glaubens ist dann in jeder Wissenschaft! Aber es ist mehr da. Bei dem Verarbeiten des Stoffes der Erfahrung müssen wir uns gewisser Voraussetzungen bedienen, die wir nicht den Dingen ausser uns, sondern nur uns selbst entnehmen können. So steht es mit dem grossen Hülfsmittel jeder Wissenschaft, der Voraussetzung: dass die Dinge zu einander als Ursache und Folge in Beziehung stehen. Das können wir natürlich niemals wahrnehmen. Unsere Wahrnehmung geht nur auf Erscheinungen, und auch die immer fortgesetzte Betrachtung einer geregelten Aufeinanderfolge gewisser Erscheinungen lässt uns niemals erblicken, dass das eine durch das andere verursacht ist. Dass der eine Billardball den andern in Bewegung bringt, ist nicht zu sehen. Der Billardkellner würde lachen, wenn er dies hörte, und vielleicht auch mancher hochgelehrte Billardspieler. Aber wer denkt, begreift sogleich die Wahrheit dieses Satzes. Das post hoc kann wahrgenommen werden, das propter hoc niemals. Der Begriff der Causalität, ohne welchen man keinen Schritt in der Wissenschaft tun kann, stammt von uns selbst her, und wenn in jeder Wissenschaft, in endloser Verschiedenheit der Anwendungen, damit gearbeitet wird, und zwar mit solchem Vertrauen als ob dieser Begriff ein Axiom wäre, dann geht daraus nur dies hervor, dass auch für die am höchsten Entwickelten das Vertrauen auf die Gesetze unseres Geistes ein Axiom ist. Spricht man uns dann von exacter Wissenschaft als einer solchen, die, im Unterschied von jeder Geisteswissenschaft, völlige Gewisheit gebe, weil sie auf dem festen Boden der Erfahrung nach festen Gesetzen feste Resultate erreiche, dann wissen wir, worauf all diese behauptete Festigkeit in letzter Instanz beruht; dass nämlich auch dies Wissen kein Wissen hinsichtlich der Dinge selbst ist, sondern nur hinsichtlich unserer Vorstellungen, die mit einander in Verbindung gebracht sind, gemäss einem Gesetze, das in Wahrheit nur ein Gesetz unseres Denkens ist, von dem wir aber glauben, dass es gleichfalls für die von uns, auf Grund unseres Glaubens an uns selbst, als wirklich vorausgesetzte Aussenwelt gelte. Oder sollte man meinen, dass die Möglichkeit, die in jeder exacten Wissenschaft vorhanden ist, jedesmal die Probe der Richtigkeit zu machen, doch einen entscheidenden Beweis liefere, dass man dennoch hinsichtlich der Dinge selbst etwas wisse, weil sonst die Probe nicht stimmen würde, so vergisst man, dass man bei dieser vermeintlichen Probe wieder nicht mit den Dingen selbst, sondern mit seinen eigenen Vorstellungen gearbeitet und dabei nur wieder dieselben Denkgesetze angewandt hat. Wenn du mir beweisen willst, dass wirklich, nicht nur in meiner Vorstellung, sondern in Realität $2 + 3 = 5$ ist, indem du mir vorrechnest, dass $5 - 3 = 2$ ist, was hast du dann anders getan, als dass du zu meiner Vorstellung von der Verbindung zweier Grössen eine andere Vorstellung von der Zerlegung

einer Grösse in ihre Bestandteile hinzufügtest, und dadurch bei mir die neue Vorstellung wecktest, dass die erste Vorstellung mit der zweiten übereinstimme? Oder solltest du mich auf das immer höchst merkwürdige Beispiel der Sicherheit der astronomischen Wissenschaft hinweisen wollen: dass, als die Berechnung der Störungen, die der Planet Uranus vom Saturn und Jupiter erfahren musste, nicht stimmen wollte, die Anwesenheit und die Stelle und die Bahn eines Himmelskörpers supponirt wurde, der die wahrgenommene Abweichung erklären musste, und dass diese Vermutung durch Galle's Entdeckung eines noch unbekannten Planeten, der den Namen Neptun erhielt, bestätigt wurde? Gewis, das ist einer der schönsten Triumphe der exacten Wissenschaft, aber was beweist er gegen unsere Behauptung? Ist das Vorhandensein des Neptun am Sternenhimmel nicht eben so gut eine Vorstellung deines Geistes, wie die Voraussetzung, die zu seiner Entdeckung führte, eine Vorstellung von Leverrier und Galle war? Und das Gesetz, auf welches diese Voraussetzung gebaut war, und das durch die Entdeckung so glänzend bestätigt zu sein scheint, die Causalität angewandt auf die wahrgenommenen Störungen, woher ist es genommen, wenn nicht aus dem menschlichen Geiste?

Dieses und alle ähnlichen Beispiele sind vollkommen am Platze gegenüber einem Skepticismus, der die Möglichkeit aller Gewisheit leugnet. Aber das ist nicht der Punkt, auf den es hier ankommt. Die Möglichkeit, auf allerlei Gebieten zur Gewisheit zu kommen, wird ohne weiteres zugegeben. Es wird nur behauptet, dass keine Gewisheit zu erlangen ist als nur durch den Glauben an uns selbst. Wer das bestreitet, müsste beweisen, dass es ein Mittel gebe, zu sehen, aber nicht mit unsern Augen, zu denken, aber nicht mit unserm Gehirn. Und leider! auch dann noch würden wir die Brauchbarkeit dieses Mittels erst durch unser eigenes Denken anerkennen müssen!

Es ist durchaus nicht meine Absicht, nach Art der Sophisten τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν d. i. das Denken zu gebrauchen, um den Menschen an der Wahrheit des Denkens verzweifeln zu lehren. Im Gegenteil! Jemehr das Denken sich selbst begreifen lernt, umsomehr lernt es sich kennen als an ein immanentes Gesetz gebunden, und findet es gerade in dieser Gebundenheit an das Gesetz die Bürgschaft, dass es auf die Gültigkeit dessen was es ihm gemäss als wahr erkannt hat vertrauen darf. Wenn wir uns bewusst sind, bei unserer geistigen Arbeit dem Gesetze unseres Wesens zu folgen, dann erreichen wir die höchste Gewisheit, die für uns möglich ist, nämlich die der für uns unbedingten Notwendigkeit, etwas als wahr anzuerkennen. Dabei wissen wir wol, dass unsere Gewisheit schliesslich denn doch auf unserm Glauben an uns selbst beruht, aber weit entfernt uns dadurch beunruhigen zu lassen, dürfen wir uns sagen, dass wir nur zu wählen haben zwischen

diesem Glauben an uns selbst oder der absoluten Verzweiflung an der Möglichkeit aller Erkenntnis, sogar an der Realität irgendwelcher Erfahrung, — und dass es für einen Menschen mit gesundem Gehirn nicht zweifelhaft sein kann, was er dann zu wählen hat.

Wir kommen jetzt zu der dritten Function des menschlichen Geistes, dem Wertschätzen. Durch Erfahrung lernen wir die Wirklichkeit erkennen, durch das Denken versuchen wir sie zu erklären, aber dann können wir noch einen Schritt weiter gehen, und dieser selben Wirklichkeit einen gewissen Wert zuschreiben. Dabei betrachten wir den Gegenstand unserer Untersuchung nie an sich selbst, sondern immer in Verbindung mit etwas anderem. Es kann sein mit einem Gegenstande ausser uns. So kann man der Pflanzenwelt einen Wert für die Tierwelt zuschreiben, weil sie für dieselbe die Atmosphäre wieder zum Atmen geeignet macht. Diese Wertbestimmung können wir hier jedoch auf sich beruhen lassen, weil sie mehr von unserm Wege abseits liegt. Aber umsomehr wird unsere Aufmerksamkeit erfordert für die Wertschätzung, bei der wir den Massstab zur Bestimmung des Wertes uns selbst entnehmen. Davon können wir drei Arten unterscheiden, das sinnliche, das aesthetische und das sittliche Urteil, m. a. W. die Urteile, welche aus unserm Gefühl von Lust und Unlust, aus unserm Schönheitsgefühl, und aus unserm sittlichen Bewusstsein abgeleitet sind.

Hierbei brauche ich sicher nicht zu beweisen, dass die Gültigkeit eines solchen Urteils für uns immer auf dem Glauben an uns selbst beruht. Dies ist gerade das Bedenken, welches durch den Positivismus gegen das Recht jedes solchen Urteils erhoben wird, dass dadurch nichts hinsichtlich der Dinge selbst erklärt, sondern allein ausgedrückt werde, wie unsere Subjectivität sich durch die Dinge afficirt fühlt. Dass diese Affection vorhanden ist, wird nicht geleugnet, und ebensowenig wird getadelt, dass wir auf Grund derselben ein gewisses Urteil aussprechen, etwas angenehm nennen, etwas bewundern, oder etwas verehren, aber das Bedenken geht darauf, dass wir weitergehen wollen, um unsere Affection in eine Auffassung des Wesens der Dinge umzusetzen, die dazu dienen soll, um diese selbst in ihrer gegenseitigen Verbindung zu erklären. Solch eine Auffassung, wirft man uns ein, bleibt ja doch immer subjectiv, weil der Massstab, nach dem sie gebildet ist, ein subjectiver ist, und kann also auch niemals den Anspruch auf das Recht erheben, das Objective zu interpretiren.

Das Subjective ist sicher nicht zu leugnen, und daher kommt es, dass dies Bedenken sehr geeignet ist, auf die Eindruck zu machen, welche durch Mangel an Nachdenken sich einbilden, dass sie bei Erfahrung und Wissenschaft einen objectiven Grund der Gewisheit besässen. Ist indessen jemandes Auge dafür erschlossen, dass er wo auch

und wie auch immer niemals einen andern Grund der Gewisheit finden kann als den des Glaubens an sich selbst, dann wird er diesem Bedenken hinsichtlich der Subjectivität so im Allgemeinen nicht viel Wert beilegen. Denn ob ich sage: ich glaube an mich selbst als ein wahrnehmendes und denkendes Wesen, oder: ich glaube an mich selbst als ein fühlendes Wesen, das wird, aus einem formellen Gesichtspunkte angesehen, doch wol einerlei sein.

Ist es nicht wirklich einerlei, dann muss der Unterschied darin bestehen, dass der Glaube an uns selbst nicht die gleiche Zuverlässigkeit haben würde bei einem Wertschätzungsurteil wie bei sinnlicher Erfahrung und Wissenschaft.

Der Positivist, dessen Bedenken wir soeben hörten, würde uns antworten können, dass er sich durch die unserseits erhobene Einrede des Unvermeidlichen der Subjectivität bei aller Gewisheit durchaus nicht widerlegt fühle. Es bleibt ja doch, wenn dem auch zugestimmt werden muss, in der Art der Subjectivität ein Unterschied, der aus dem Wertschätzungsurteil etwas ganz anderes macht als jede Wahrnehmung und jedes logische Urteil ist. Wenn, wie bei diesen beiden letzten der Fall ist, eine so allgemeine Uebereinstimmung besteht, dass man jede Abweichung als eine pathologische Erscheinung ansehen kann, dann wird es beinahe ein törichter Purismus, dabei die Subjectivität noch in Rechnung zu ziehen. Mag es wahr sein, dass die rote Farbe der Rose für uns alle nur durch eine Eigentümlichkeit unseres Wahrnehmungsvermögens vorhanden ist, was kümmert uns das, wenn jeder die Rose rot sieht? Dann haben wir ja doch vollkommen recht, die welche an Daltonismus leiden und die Rose schwarz sehen als unnormal an ihrem Gesichtsvermögen zu betrachten. So haben doch auch, selbst wenn die gesamte Naturwissenschaft auf einer Denkform erbaut wird, die wir nicht den Dingen ausser uns, sondern uns selber entnommen haben, ihre Resultate eine Evidenz, die durch keinen einzigen verständigen Menschen verkannt werden kann. Wie ist es nun möglich, etwas damit auf Eine Linie zu stellen, bei dem, wenn nicht die Willkür, so doch die Verschiedenheit der Anlage und Entwicklung alle Uebereinstimmung so sehr ausschliesst, wie das bei allen Werturteilen der Fall ist. Ist es nicht ein Sprichwort geworden, dass sich über „den Geschmack nicht streiten lässt“, und wie wollt ihr nun darin jemals einen Massstab für den wirklichen, sagen wir den objectiven Wert der Dinge finden?

Wer wagt es, diese Einsprache sofort für unbegründet zu erklären? Der Unterschied, auf den sie hinweist, springt so ins Auge, dass jemand, der ihn einfach übergehen wollte, seiner Beweisführung alle Beweiskraft nehmen würde.

Das Bedenken läuft, genau besehen, hierauf hinaus: dass bei aller Wertbestimmung nach einem Massstab, den wir uns selbst entnehmen,

und darum auch bei allem, was darauf gebaut wird, die allgemeine Uebereinstimmung fehlt, die bei Erfahrung und exacter Wissenschaft vorhanden ist, und die bewirkt, dass das allgemein gültige Urteil, ungeachtet der Subjectivität, mit welcher es zusammenhängt, als über alles Bedenken erhaben angesehen werden darf.

Wir wollen nun untersuchen, welchen Wert dies Bedenken für die Gültigkeit des Urteils hat, das wir aus dem Pflichtbewusstsein ableiten zu können meinen.

Vorher aber merken wir noch an, was unwidersprochen geblieben ist. Es muss allgemein anerkannt werden, dass alle Gewisheit für uns auf Glauben an uns selbst beruht, und dass wir auf keine andere Weise Gewisheit erlangen können als dadurch, dass wir uns von der für uns vorhandenen Notwendigkeit überzeugen, etwas als wahr anzuerkennen.

Es wurde bereits gesagt, dass drei Hauptarten unserer Wertschätzung zu unterscheiden seien. Die letzte ist für uns die wichtigste, aber beginnen wir doch eben damit, bei den ersten beiden einen Augenblick stille zu stehen.

Unser niedrigster Massstab ist der von Lust und Unlust, den wir mit den Tieren gemeinsam haben. Es sind darin verschiedene Stufen zu unterscheiden, immer aber ist es die sinnliche Empfindung, die uns treibt, den Dingen einen gewissen Wert zuzuschreiben. Hierbei hat die Willkür freiesten Spielraum. Nichts lässt sich weniger unter feste Regeln bringen als das Gefühl von Lust und Unlust. Was für den einen ein Genuss ist, kann für den andern eine Qual sein, und umgekehrt kann auch die schmerzlichste Empfindung unter manchen Umständen ein gewisses Wolbehagen erregen. Dieser Unterschied geht sogar ins Unbegreifliche. Auch gibt es nirgend weniger als hier ein Recht, dem subjectiven Massstabe einen allgemein geltenden Wert zuzuerkennen, oder das persönliche Gefühl zur Erklärung der Objectivität zu gebrauchen. Das erste verbietet sich von selbst durch die überall sich zeigende Verschiedenheit, und wenn man das andere probiren wollte, würde man sofort auf die Schwierigkeit stossen, dass das Object so gut wie gleichgültig für das Gefühl zu sein sich zeigt, weil dieses gänzlich von der zufälligen Beschaffenheit der Person abhängt. Hier ist nicht an die Möglichkeit zu denken, mit einigem Selbstvertrauen das Objective aus unserer Subjectivität interpretiren zu können, und deshalb müssen wir unserm Gegner vollkommen recht geben, wenn er behauptet, dass die Art des Massstabes das durch ihn gewonnene Urteil gänzlich unbrauchbar macht, um daraus etwas hinsichtlich des Wesens der Dinge festzustellen.

Wenn man damit das ästhetische Urteil vergleicht, fällt sofort der Unterschied ins Auge. Zwar auch dies beruht, wenigstens in seinen niedrigeren Formen, auf dem Gefühl von Lust und Unlust, vor allem

auf dem Afficirtwerden von Auge und Ohr. Aber es ist darin sofort eine Richtung auf das mehr Geistige, und in den höheren Formen, z. B. in der Bewunderung des Erhabenen oder dem Eindruck des Tragischen, ist der ästhetische Genuss schon ganz von der sinnlichen Empfindung losgemacht und zu einer reinen Function der Vernunft geworden. Daher kommt es auch, dass das ästhetische Gefühl, sobald es nicht mehr bloss instinctartig ist, sich für eine Zergliederung und ein Begriffenwerden durch das Denken empfänglich zeigt. Nun bleibt dabei wol bestehen, dass das Gefühl durch die Beschaffenheit des Subjectes und die daraus sich ergebende Beziehung zu dem Object bestimmt wird, aber es ist nicht mehr so, dass, wie bei dem sinnlichen Gefühl, für diese Beziehung die Eigentümlichkeit des Objectes eigentlich gleichgültig ist. Es ist möglich, eine Theorie des Schönen zu geben, während keine Theorie des sinnlichen Wolgefallens gefunden wird. Wenn ich sage, dass mir etwas gut schmeckt, so erkläre ich nichts hinsichtlich dessen was mir schmeckt, sondern nur etwas hinsichtlich meines eigenen Geschmackes. Aber wenn ich sage, dass ich etwas schön finde, so liegt darin zuverlässig, neben der Erklärung hinsichtlich meines subjectiven Gefühls, auch eine solche hinsichtlich der Sache selbst. Wenn du nicht mit meinem Urteil übereinstimmst, werde ich versuchen, dir seine Richtigkeit dadurch zu beweisen, dass ich dich an dem Gegenstande beachten lasse, was an ihm schön zu heissen verdient. Daher kommt es auch, dass, wenn jemand kein Auge oder kein Ohr für das hat, was mir ohne Zweifel schön erscheint, ich, wenn ich es auch nicht auszusprechen wage, doch im stillen denke, es mangele ihm an der nötigen Entwicklung; etwas, woran ich nicht denken würde, wenn er in der Wahl dessen was den Gaumen kitzelt von mir sich unterschiede.

Nun kann man gewis dem ästhetischen Urteil keine Allgemeingültigkeit zuschreiben. Das wird schon durch den Mangel an Bildung bei der grossen Menge unmöglich gemacht. Zur Würdigung des Schönen ist schon ein gewisses Mass von Bildung nötig, für die wol bei einigen in dieser Hinsicht bevorzugten Völkern eine glückliche Naturanlage an die Stelle treten kann, die aber z. B. einem Volke wie dem unsrigen noch zu sehr fehlt, als dass das Sehen und Bewundern des Schönen bereits ein Vorrecht aller sein könnte. Aber überdies fehlt dem Schönen der imperative Charakter. Es macht sich zwar bei einigen künstlerischen Naturen als unwiderstehlicher Drang geltend, aber nur als ein Naturtrieb, nicht in dem Sinne jenes „du musst!“, dem man nicht ungehorsam sein darf, ohne sich vor dem eigenen Urteil zu erniedrigen. Menschen mit ästhetischer Anlage werden doch oft, weil höhere Interessen oder dringende Geschäfte alle ihre Kraft und Zeit in Beschlag nehmen, die Uebung des Geschmackes und der Kunstfertigkeit gänzlich verwahrlosen, ohne dass sie deswegen sich daraus einen Vorwurf machten.

Sie werden dies sogar als eine Entbehrung ansehen, über die sie sich trösten müssen. Dadurch hat die ästhetische Entwicklung in unserer Wertschätzung allezeit etwas zufälliges. Man hört zufällig von jemandem, dass er auch ein guter Musiker sei, während es sicher niemals als etwas beiläufiges dargestellt wird, dass jemand ein rechtschaffener Mann gewesen sei.

Dies macht, dass das ästhetische Urteil keine allgemein gültige Autorität haben kann. Aber dies macht es nicht ungeeignet, um als Mittel zur Erklärung der Wirklichkeit zu dienen. Auf der einen Seite ist es für den ästhetisch gebildeten Menschen unmöglich, nicht zu glauben, dass das Gesetz des Schönen, dessen Macht er an sich selbst erfährt, nicht auch in der Welt ausser ihm hersche. Auf der andern Seite findet er, wenn er mit dieser Voraussetzung die Probe macht, dass sie ihn in der Tat in den Stand setzt, in das Wesen der Dinge einzudringen. Hat nicht Darwin sogar bei den Tieren das ästhetische Wolbehagen mit unter die Factoren aufgenommen, welche die Zuchtwahl bestimmen? Und wer wird behaupten, dass die Harmonie von Linien und Tönen allein in unserm Auge und Ohr da sei, und nicht auch in den Dingen, in denen wir sie sehen und hören?

Wenn Kant auch dem ästhetischen Wert-Urteil keinen constitutiven, sondern nur einen regulativen Wert für unsere Erkenntnis zuerkennt, so liegt das Bedenken bei ihm nicht in der Beschaffenheit der Dinge, deren Uebereinstimmung mit unserem Wertschätzungsvermögen gerade das Factum ist, auf dem die ganze „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“ beruht, sondern in der Beschaffenheit unseres Geistes, der niemals zur Einheit von Anschauung und Begriff kommen kann. Das was ich hier meine, dass nämlich unser ästhetisches Gefühl wahrhaft interpretirt, was ohne das für uns unerklärlich sein würde, steht auch ihm fest. Daran haben wir hier genug. War doch die Frage, die wir beantworten mussten, diese: ob die Gewisheit, welche der Glaube an uns selbst uns bei unserer Wahrnehmung und in unserer Wissenschaft liefert, von demselben Grunde aus auch bei den Wertschätzungs-Urteilen zu erreichen ist, denen die Allgemeingültigkeit fehlt, welche wir z. B. dem Glauben an die Realität der von uns vorgestellten Aussenwelt und der Voraussetzung eines Causalzusammenhanges zwischen den Dingen zuschreiben können. Hinsichtlich der sinnlichen Wertschätzung fanden wir, dass wir in ihr nichts anderes als einen Ausdruck unserer individuellen Subjectivität sehen können. Aber anders ist es mit der ästhetischen Wertschätzung. Kann sie, wegen der genannten Gründe, nicht auf unbedingte Allgemeingültigkeit Anspruch machen, so trägt sie, wo man sie findet, einen ganz andern Charakter. Sie zeigt sich uns nämlich nicht als eine Besonderheit unserer Persönlichkeit, sondern als ein Gesetz unseres Wesens, das sich für unser Denken notwendiger Weise in die

Voraussetzung einer gewissen ihr entsprechenden Beschaffenheit der Dinge umsetzt. Wer etwas Schönes bewundert, kann nicht glauben, dass nur er es schön finde, sondern in seiner Bewunderung liegt immer die Ueberzeugung, dass es schön ist, womit er meint, dass in dem Gegenstande seiner Bewunderung dasselbe Gesetz wirksam sei, das auch in ihm selber herscht, und ihn zu jener Bewunderung zwingt. Und wenn er dann, durch Zergliederung seiner Bewunderung, den Schlüssel sucht, der ihm die Einsicht in das Wesen des Objects öffnet, und den Eindruck erklärt, den er davon empfing, so sucht er nicht vergebens, sondern kann er, wenigstens in vielen Fällen, eine solche Beschaffenheit an dem Object nachweisen, die nicht allein aus Causalität zu begreifen ist, die noch viel weniger als Zufall aufgefasst werden könnte, sondern die allein zu erklären ist, wenn in ihr die Wirkung eines Gesetzes erkannt wird, das unsere Wertschätzung als das Gesetz des Schönen bezeichnet. So wird die Notwendigkeit unseres Glaubens an uns selbst bei dem ästhetischen Urteil durch seine Uebereinstimmung mit der objectiven Beschaffenheit der Dinge bestätigt, und wir stehen hier wieder vor demselben Dilemma wie früher: entweder an jeglicher Möglichkeit der Erkenntnis zu verzweifeln, oder auf das gute Recht unseres Glaubens an uns selbst auch in dieser Hinsicht zu vertrauen.

So kommen wir nun zu dem sittlichen Wertschätzungs-Urteil, um welches es uns von Anfang an zu tun war. Beginnen wir damit, uns daran zu erinnern, was sich uns früher als dessen Eigentümlichkeit ergab. Es ist wieder eine Wertbestimmung, und zwar eine solche, bei der der Gegenstand als gut oder schlecht qualificirt wird. Der Massstab, der dabei gebraucht wird, ist nicht materialer, sondern formaler Art; nicht eine Pflichtenlehre, sondern eine Pflichtlehre; nicht ein Katalog guter und schlechter Taten, sondern eine Regel, nach der gut und schlecht unterschieden werden können. Diese Regel ist: gut ist allein, was aus Pflichtbewusstsein getan wird. Das ist im vorigen Paragraphen so ausführlich dargelegt, dass es keiner weitern Auseinandersetzung bedarf. Aber es muss doch unserer Vorstellung wieder vergegenwärtigt werden, weil wir durch die gewöhnliche Weise des Denkens und Sprechens immer in Gefahr kommen, diesen fundamentalen Unterschied aus dem Auge zu verlieren, und Gut und Böse von der einzigen Grundlage abzulösen, auf der sie sicher ruhen können. Von dieser Grundlage getrennt, können sie sich nicht aufrecht erhalten. Das fällt hier sogleich ins Auge. Wenn du eine gewisse Art des Verhaltens gut nennst, die in deinem Kreise als geziemend angesehen wird, so klopft dir unser Positivist sofort auf die Finger mit der Frage: warum du es doch auch für dich gut haltest, dieser Art des Verhaltens zu folgen. Nun versuche nur, ihn los zu werden! Sag' ihm, dass du

so handeln musst, um an dem Interesse des Ganzen, zu dem du gehörst, mitzuwirken, so wird er dir schnell beweisen, dass du dadurch das Gute in das Zweckmässige auflösest. Sagst du ihm dann wiederum, dass das allgemeine Interesse auch dein eigenes Interesse ist, so hat er die Antwort parat, dass du dadurch das Gute zu einem Hülfsmittel deines Interesses erniedrigst. Wie du dich drehst und wendest, um dein vermeintliches objectiv Gutes aufrecht zu erhalten, du entkommst ihm nicht, und endlich wirft er das ganze System, das du darauf gebaut hattest, durch die unleugbare Wahrheit um, dass das sogenannte objectiv Gute nichts anderes ist als der Reflex dessen, was in einer bestimmten Zeit und in einem bestimmten Kreise als gut anerkannt ist, und dass selbst der grösste Bösewicht unserer Zeit nicht auf seinem Gewissen würde haben mögen, was alles im Namen jenes objectiv Guten im Lauf der Jahrhunderte getan ist.

Wollen wir den Positivisten uns fern halten, dann müssen wir gut nur das nennen, was aus Pflichtbewusstsein getan wird; und ein sittliches Werturteil, das einen Wert des Gutseins dem einen oder andern zuschreibt, muss dann nur nach dem Massstab der Uebereinstimmung nicht allein mit dem Inhalt, sondern auch mit der Form des Pflichtbewusstsein gebildet werden.

In Hinsicht auf dieses Urteil haben wir jetzt zu untersuchen, ob auch dafür unser Glaube an uns selbst uns die Gewisheit geben könne, die wir nötig haben, um es zur Erklärung der Wirklichkeit gebrauchen zu können. Lange braucht diese Untersuchung uns nicht zu beschäftigen. Denn eigentlich ist sie in der Hauptsache schon durch das abgetan, was im vorigen Paragraphen über das vollkommen Allgemeine und das unbedingt Imperative des Pflichtbewusstseins gesagt wurde. Nur muss das dort schon Beigebrachte hier näher mit der Frage in Verbindung gesetzt werden, die jetzt an der Reihe ist, der nach dem Werte des Pflichtbewusstseins.

Nichts ist gewis geeigneter, um unserm Glauben an uns selbst ein Gefühl der Zuversicht zn verleihen, als dass wir dasjenige in uns, worauf dieser Glaube Beziehung hat, bei jedem, der Mensch zu heissen verdient, vorhanden wissen. Und was könnte auf geistigem Gebiet dasein, hinsichtlich dessen wir diese Zuversicht mehr haben könnten, als wir sie in Bezug auf das Pflichtbewusstsein besitzen? Ohne Zweifel in allerlei und manchmal in äusserst niedrigen Formen, aber überall doch auf einerlei Weise zeigt sich bei dem Menschen eine Unterscheidung des Erlaubten und des Unerlaubten. Was den Inhalt betrifft, so ändert sie sich fortwährend nach der Stufe und der Art der allgemeinen Entwicklung, aber ebensowenig wie sie in den ersten Stadien des menschlichen Bewusstseins fehlt, ebensowenig verschwindet sie auf den schwindelndsten Höhen, die das menschliche Denken erreichen kann. Auch dort steht noch die imponirende

Gestalt eines Fichte als Zeuge, dass, sollte selbst die Wirklichkeit der sinnlichen Welt sich vor dem Denken in einen eitlen Wahn auflösen, auch dann noch als einzige und unantastbare Realität die sittliche Ordnung übrig bleibt. Können wir dann anders, als dass wir die Notwendigkeit diese Unterscheidung zu machen als zu unserm Wesen gehörig betrachten? Tun wir das nicht immer instinktmässig? Mit welchem Menschen wir auch umgehen, sei es selbst der tiefgesunkenste, wir gehen allezeit, als ob es sich von selbst verstände, von der Voraussetzung aus, dass in ihm irgend ein Bewusstsein vom Unterschied zwischen dem Erlaubten und dem Unerlaubten vorhanden sei, und wo wir diese Voraussetzung nicht bestätigt finden, da zögern wir auch nicht, von Idiotismus oder Wahnsinn zu sprechen. Ganz anders ist es hier, als bei dem Gefühl für das Schöne. Bei dem denken wir nicht an jene unbedingte Allgemeinheit; und um wie viel mehr ist dann Grund vorhanden, das Sittliche für ein Gesetz unseres Wesens zu erklären!

Aber nun kommt hinzu — und das verdient vor allem unsere Aufmerksamkeit — dass von nichts weniger solch eine Allgemeingültigkeit zu erwarten sein sollte, als gerade von dem „du musst!“ des Pflichtbewusstseins. Vom Schönheitsgefühl ist leicht zu begreifen, dass es, einmal erwacht, seine Macht über den Menschen fortwährend weiter ausbreitet. Denn das Gefühl, welches dieser dabei empfand, war so angenehm, dass er von selbst nach seiner Wiederholung verlangen musste. Und jemehr er den Genuss schätzen lernte, desto mehr musste es ihm eine Lust werden, sich ihm zu überlassen. Ganz anders bei dem Pflichtbewusstsein. Auf hoher Stufe der sittlichen Entwicklung mag das Vollbringen der Pflicht eine Lust werden, ehe es aber so weit kommt, ist ein langer Zeitraum vorhergegangen, in dem Pflicht und Lust meistens einander scharf gegenüber standen. Man bedenkt nicht immer, welch eine rätselhafte Geschichte die der Entwicklung des sittlichen Lebens in der Menschheit ist. Der Mensch findet im Beginn natürlicherweise alle sinnlichen Neigungen ungezügelt in seinem Innern. Während nun aber seine Neigung noch dahin geht, ebenso wie das Tier zu leben, erwacht in ihm die geheimnisvolle Macht, die ihn mit ihrem: du musst! du darfst nicht! tyrannisirt. Hätte er die Möglichkeit ersehen, so würde er zweifelsohne diesen lästigen Zügel, der ihn fortwährend an der Hingebung an seine Neigungen hinderte, abgeschüttelt haben; aber er war ihm zu mächtig. Wagte er sich dagegen aufzulehnen, so verfolgte es ihn wie ein Fluch, und gehorchte er der in ihm gebietenden Macht, so fiel es ihm ein folgendes Mal noch viel schwerer, ihr Widerstand zu leisten. So hat das Pflichtbewusstsein den Menschen allmählich sich unterwerfen müssen, und wer fühlt dasselbe nicht noch immer als eine fremde Macht gegenüber den Neigungen der Sinnlichkeit in sich, die immer mit dem unerbittlichen: du musst! und mit nichts anderem als

mit der Majestät dieses Gebotes uns, ob wir wollen oder nicht wollen, ihrer Autorität unterwirft? Wie ist es möglich, das zu erklären, wenn das „du musst!“ nicht ein Gesetz unseres Wesens ist, dem wir ebenso gewis gehorchen müssen, wie die Magnetnadel nach Norden zeigen muss? Bringen wir das nun mit der soeben besprochenen absoluten Allgemeinheit des Pflichtbewusstseins in Verbindung, so übertreiben wir nicht mit der Behauptung, dass keine Gewisheit grösser für uns ist als die vom Rechte des Pflichtbewusstseins. Die Frage, ob dieses Recht auch aus der Möglichkeit damit das Objective interpretiren zu können sich ergibt, wird hier wenigstens keinem Zweifel begegnen. Das Objective ist doch in dieser Hinsicht allein die Menschenwelt, und gerade die absolute Allgemeinheit des Pflichtbewusstseins war eines der Argumente, die uns zur Anerkennung dieses Rechts geführt haben.

Dabei können wir noch einen Schritt weiter gehen. Alles was da ist hat seine Geschichte gehabt, aber von der der Natur wissen wir nur durch Vermutung, aus Resten der Vergangenheit, die in das Licht dessen gestellt werden, was die Untersuchung der jetzt vorhandenen Natur uns lehrt. Die Menschheit allein hat auf einer gewissen Höhe der Entwicklung das Mittel gefunden, um den Nachkommen eine vollständigere Erinnerung an die Vergangenheit zu hinterlassen. Ziehen wir die zu Rate, dann können wir wenigstens für einige Jahrtausende Einst und Jetzt vergleichen, und den Weg, der von dem einen zu dem andern geführt hat, überblicken. Darin können wir denn auch die Wirkung dessen zu verspüren hoffen, was wir als das Gesetz der menschlichen Anlage erkannt haben. Nun, was zeigt die Geschichte deutlicher, als dass die Entwicklung der Menschheit gänzlich durch den sittlichen Factor beherscht worden ist? Durch ihn allein konnte das rohe Naturleben in eine geordneie Gesellschaft übergehen, in der die Willkür durch das Gesetz gezügelt wurde, in der der Schwache gegen den Stärkeren Schutz fand, in der die Bedingungen und Hülfsmittel weiterer Entwicklung allen verbürgt wurden. Und nachdem einmal das gesellschaftliche Leben, unter dem Schutz des Staates, auf der Grundlage sittlicher Principien begründet war, blieb das Sittliche die Triebkraft und Richtschnur bei dem ruhelosen Streben nach höheren Stufen der Vervollkommnung. Ist hier nicht der Ort, um diese Behauptung ausführlich zu beweisen, so mag doch eine einzige Bemerkung dazu dienen, ihre Wahrheit zu zeigen.

Physische und intellectuelle Entwicklung sind, sich selbst überlassen, nicht aufbauende, sondern zerstörende Mächte im Gemeinschaftsleben. Denn sie geben einzelnen der Begabtesten die Macht in die Hand, ihre besonderen Interessen auf Kosten des allgemeinen Interesses zu befördern. In jedem Kreise ist der Stärkste und Geschickteste ein gefährliches Element, wenn seine Uebermacht nicht unter der Controle des Rechtes der anderen bleibt. Wie im Kleinen, so im Grossen.

Die Geschichte alles Despotismus lehrt das unzweideutig. Aber sie lehrt auch, dass jeder Despotismus seinen eigenen Fall herbeiführt. Nicht weil der eine Despot den andern verdrängt, sondern weil, gegenüber jeder Kränkung des Rechtes anderer, immer eine Macht gross wird, stärker als alle Gewalt oder Geschicklichkeit, die das gestörte Gleichgewicht wieder herstellt, und die Gemeinschaft wieder aus der Dienerin Eines besonderen Interesses zur Pflegerin und Beschirmerin des allgemeinen Interesses macht. Welche andere Macht wäre dies als die des Sittlichen, das immer wieder die Oberhand bekommt, und sich jedesmal wieder als die höchste gesetzgebende und rechtsprechende Autorität geltend macht? Ohne diesen Factor wird die Geschichte der Menschheit ein unerklärliches Rätsel. Was im sinnlichen Organismus durch jene geheimnisvolle centrale Kraft geschieht, welche die verschiedenen Organe der Instandhaltung und dem Aufbau des Ganzen dienstbar macht, welche die Störungen reparirt und die Wunden heilt, das ist in der Menschheit als geistigem Organismus das Werk des Sittlichen. Denk diese centrale Macht aus ihrem Leben fort, und es wird unmöglich, Rechenschaft von dem zu geben, was ihre Geschichte lehrt.

Wenn wir noch eine Bestätigung unseres Rechtes, auch als sittliche Wesen an uns selbst zu glauben, nötig haben, unseres Rechts, für das sittliche Urteil Anspruch auf die Gewisheit zu erheben, die nur dem zukommt, was als ein Gesetz anerkannt werden muss, dann kommt uns die Geschichte der Menschheit mit einem überzeugenden Beweise entgegen, dass, was wir als das höchste Gesetz in uns selbst finden, für sie das Gesetz und die Bedingung aller ihrer Entwicklung gewesen ist.

Der Gang unserer Beweisführung war bis dahin der, dass gezeigt wurde, wie alle Gewisheit für uns auf Glauben an uns selbst beruht, und wie die grösst mögliche Gewisheit für uns erreicht wird, wenn wir von allen uns zugänglichen Seiten Bestätigung des Satzes empfangen: non possum non credere. Dasjenige, von welchem wir dies sagen *müssen*, ist *für uns wahr*. Und eine andere Wahrheit als die *für uns Wahrheit ist*, wird wol immer ausser unserm Bereiche bleiben. Dieses Princip unseres Erkenntnisvermögens ist dann von uns auf die verschiedenen Gegenstände unseres Erkennens angewandt. Zuletzt auf das Urteil, welches wir auf Grund unseres Pflichtbewusstseins bilden. Dies führte uns zu dem Resultate, dass wir von dem Pflichtbewusstsein meinten sagen zu müssen: *non possum non credere esse legem*, in dem Sinne eines objectiven, in unserer Natur selbst begründeten Gesetzes.

Ehe wir diese Schlussfolgerung als fest genug annehmen, um nun weiter darauf zu bauen, müssen wir jedoch noch auf ein Bedenken achten, an das schon früher mit einem kurzen Worte erinnert ward.

Dies Bedenken betrifft den ontologischen Charakter, der von uns dem Pflichtbewusstsein zugeschrieben wurde, oder m. a. W. das esse legem in dem objectiven Sinne, in dem wir dies meinten. Dagegen erhebt sich der Einwand, der schon aus den ältesten Schulen der Philosophie stammt, der aber in unserer Zeit durch den Evolutionismus eine neue Stütze bekommen zu haben scheint, dass dies Gesetz kein Naturgesetz, sondern ein Gewohnheitsgesetz sei. Kann oder will man das Vorhandensein des Pflichtbewusstseins in jedem Menschen nicht leugnen, so meint man dafür eine hinreichende Erklärung geben zu können, indem man sagt: was durch eine lange aufeinander folgende Reihe von Geschlechtern in Anwendung gebracht worden sei, habe sich endlich als Pflichtbewusstsein im Menschen constituirt.

So hat sich, nach der neueren Naturwissenschaft, der Instinct bei den Tieren gebildet. So ist auch der gesellige Instinct im Menschen entstanden. Das hat ihn in die Notwendigkeit versetzt, gewisse Verhaltungsregeln in Acht zu nehmen, und diese Regeln, ursprünglich nur aus dem Drang der Umstände und dem Wunsche nach Selbsterhaltung entstanden, haben sich nach und nach mit dem Denken und Sein des Menschen so verschmolzen, dass sie ihm nur aus seiner Natur entsprungen zu sein und eine bestimmte Anlage in ihm auszumachen scheinen. Ist es jedoch wahr, dass sie nichts anderes als der Niederschlag lange andauernder Gewohnheit sind, dann fällt auch jedes Recht dahin, aus ihnen etwas hinsichtlich der Natur des Menschen abzuleiten, und noch vielmehr jegliches Recht, davon Gebrauch zur Erklärung und Würdigung von etwas ausserhalb des Menschen zu machen.

Dieser Einwand hängt mit einer ganzen Weltanschauung zusammen, die wir später freilich in Behandlung nehmen müssen, um zu sehen, ob und inwiefern sie die religiöse Weltanschauung ausschliesst, die aber hier noch nicht nach ihrem ganzen Umfang zur Sprache kommen kann. Das ist auch nicht nötig. Denn wir haben es hier nur mit der Frage zu tun, ob die evolutionistische Theorie dem Pflichtbewusstsein die Bedeutung raubt, die wir ihm zuschreiben zu müssen glaubten. [1])

Für die Antwort auf diese Frage ist es wichtig, zwischen Inhalt und Form des Pflichtbewusstseins zu unterscheiden, also: was das Gesetz gebietet, und das Gesetz, welches gebietet. Die Vernachlässigung dieses Unterschiedes hat zu viel unnötiger Discussion Veranlassung gegeben. Man suchte mit vielem Aufwand von Gelehrsamkeit zu zeigen, dass die Hauptbestandteile der Sittenlehre aus den Bedürfnissen des socialen

---

[1]) Für diesen Gegenstand verdient besondere Aufmerksamkeit die Abhandlung von S. Hoekstra: „de grondslag van het besef van onvoorwaardelijken plicht“ (Verslagen en Mededeelingen der Koninkl. Academie van Wetensch. Afdeeling Letterkunde, 2de Reeks, Deel III, 1873).

Lebens entsprungen seien, und meinte damit Kant's Princip der Sittenlehre widerlegt zu haben, während man es in Wirklichkeit noch mit keinem Finger angerührt hatte. So wirft einer der neuesten Schriftsteller über diesen Gegenstand, Alfred Fouillée[1]), dem Kantianer vor: „Vous ressemblez à une abeille qui dirait: „„Le premier principe de toute spéculation et de toute pratique, c'est qu'il faut faire une ruche; le monde entier dérive pour nous de l'obligation des ruches; la ruche est le critérium de toute science, comme de toute morale et de toute religion; la ruche est l'impératif catégorique."" Darwin répondra à l'abeille que son impératif catégorique est un besoin de l'espèce devenu instinct chez l'individu." Darwin würde der philosophirenden Biene auch eine andere Antwort haben geben können, und zwar, dass sie, ehe sie sich auf dies Terrain begäbe, etwas besser die „Kritik der praktischen Vernunft" hätte studiren sollen. Oder ist es nicht ein reines Misverständnis, den Bienenkorb für den kategorischen Imperativ dieser geflügelten Insecten anzusehen? Wo hat Kant je gesagt, dass unser Bienenkorb, die Gesellschaft, mit allen den Verpflichtungen, die sie voraussetzt und auferlegt, für uns der kategorische Imperativ sei? Jeder Inhalt des Gesetzes ist dem Imperativ gleichgültig. Das Gesetz-Machen überlässt er unserm Mass der Entwicklung, aber was das Gesetz will, dass geschehen soll, das macht er für jeden von uns zum Gesetz. Hat die Biene im Anfüllen des Korbes und im Bauen der sechseckigen Zelle ihre Aufgabe erkannt, dann jagt er mit seinem unerbittlichen du musst! das arme Tier durch Wetter und Wind, zwingt es, sich durch das: sic vos non vobis! des unbarmherzigen Menschen nicht entmutigen zu lassen, und nötigt es für eine Zukunft zu arbeiten, von der es selbst keinen Genuss haben soll. Das ist der kategorische Imperativ, und wie passt dazu die vorausgesetzte Antwort Darwin's: dass er nichts anderes sei als das Bedürfnis der Art, das bei dem Individuum Instinct geworden sei?

Von allerlei Lebensregeln kann man sich vorstellen, dass sie allmählich aus den Bedürfnissen des Lebens entstanden sind. Z. B. ohne Respectirung des Eigentums ist kein Zusammenleben möglich, und so musste in jedem menschlichen Kreise ein allgemeiner Wille entstehen, dass das Mein und Dein als Regel gelten sollte, was dann für das Individuum sich in das Gebot umgestaltete: du sollst nicht stehlen! Aber was auf diese Weise zur Regel wurde, konnte sich für seine Autorität nie auf etwas anderes als auf die Nützlichkeit berufen. Daneben konnten noch andere Regeln aus dem menschlichen Gemütsleben entstehen. Z. B. die Sorge für die hülfslosen Kinder brauchte nicht erst durch die Erwägung empfohlen zu werden, dass die Kinder später wieder eine Stütze

[1]) Critique des Systèmes de Morale Contemporains. Paris 1883. S. 133.

für die Eltern sein würden, sondern wird wol ursprünglich derselben Anhänglichkeit entsprungen sein, welche auch die Tiere für die Jungen zu besitzen zeigen. Nehmen wir nun an, dass die aus diesen und vielleicht noch mehreren Motiven abgeleitete Verhaltungsregel im Bewusstsein des Menschen durch Gewohnheit und Vererbung von ihrem Ursprung losgerissen und zu einer gewissen allgemein anerkannten Vorstellung des Geziemenden geworden sei, ist dann damit das unbedingte Pflichtbewusstsein erklärt?

Vorerst müssen wir bemerken, dass die Geschichte diese Voraussetzung nicht bestätigt, insofern dieselbe die Grundlage des pflichtmässigen Handelns in einer zur zweiten Natur gewordenen Gewohnheit sucht. Hat die grosse Menge gewis niemals gute Rechenschaft von den Gründen zu geben gewusst, warum etwas als Pflicht angesehen werden müsse, so haben die Menschen doch immer wol gewusst, weshalb sie meinten, dass sie das was sie als ihre Pflicht auffassten zu vollbringen hätten. Fragt man danach, so wird die Antwort heute noch ebenso wie in den entferntesten Zeiten der Vergangenheit einstimmig lauten: weil Gott es will. Es ist im allgemeinen Bewusstsein ein Axiom: Pflicht ist, was Gott gebietet, und das nicht zu tun, ist Sünde gegen Gott. Man wird sagen: das kommt daher, weil die Kirche die Menschen in diesem Gedanken erzogen hat. Aber ist damit wol alles erklärt? Hat auch die Kirche ebenfalls die Sittenlehre in ihre Zucht genommen und die sittliche Verpflichtung als eine Verpflichtung gegen Gott hingestellt, würde es darum nur ihrer Autorität zuzuschreiben sein, dass so allgemein und so anhaltend was als sittliche Verpflichtung anerkannt war als der Wille Gottes vollbracht wurde? Liegt nicht die Erklärung viel mehr auf der Hand, dass die kirchliche Auffassung so herschend werden und bleiben konnte, weil das Pflichtbewusstsein selbst mit einer Autorität sich geltend machte, die allein aus der höchsten Autorität des Göttlichen erklärbar schien? Allerlei Gebräuche und Gewohnheiten, die sich allmählich im Volksleben so festgesetzt hatten, dass das Denken und Handeln sich gänzlich damit eins wusste, wurden niemals als Gottes Wille aufgefasst, sondern bloss als alte Gewohnheiten respektirt, nur weil die Beobachtung derselben nicht als Pflicht anerkannt wurde, und ihnen also auch die gebietende Autorität fehlte, die vom Volksbewusstsein als Wille Gottes interpretirt ward. Hochzeitsgebräuche, Verehrung der Toten, jährliche Feste, und aus dem alten Naturdienst übrig gebliebene und geradezu zu einer zweiten Natur gewordene Gewohnheiten haben für das Volksbewusstsein immer zu einer andern Klasse gehört als das: du sollst nicht stehlen, du sollst nicht ehebrechen. Die letzten allein waren Pflichten in jenem eminenten Sinne, in welchem wir von unbedingtem Pflichtbewusstsein sprechen, und sie allein wurden als göttliche Gebote anerkannt. Der Unterschied zwischen Gewohnheit und Pflicht ward

also gewis gemacht, und all' die Ehrerbietung, die dem Gewohnheitsgesetz erwiesen ward, konnte die Grenzlinie zwischen ihm und dem Sittengesetz nicht verwischen.

Nun aber dem gegenüber, fühlen die, welche zu der Entdeckung gekommen sind, dass das Pflichtbewusstsein sich auf kein Gesetz in der Anlage des Menschen stützt, dass es nur eine Form ist, in der was nach und nach durch Gewohnheit und Vererbung Pflichtenlehre für uns geworden ist, sich uns infolge des Zusammenschmelzens mit unserm ganzen Denken und Sein darstellt; die, welche deswegen nicht nach alter Gewohnheit fortleben, sondern sich vollkommen Rechenschaft davon geben, dass die Autorität der Pflicht allein in ihrer gehorsamen Unterwerfung besteht; fühlen die das Unbedingte des Pflichtbewusstseins, und im Fall des Ungehorsams den Selbstvorwurf nicht mehr? So müsste es doch wol sein, könnte man sagen, wenn in dem Gebote Gottes Wille nicht mehr erkannt wird, wenn der gebietende Charakter der Pflicht in seinem Scheinwerte durchschaut ist, wenn man weiss, dass, was Pflicht heisst, nur Ueberlieferung ist. Dann, wird man uns antworten, bleiben doch noch Gründe genug übrig, um dasjenige, was andere im alten Sinne als Pflicht ansehen, doch auch in Acht zu nehmen. Gleich schon alles, was positives Recht ist. Als Glied der Gesellschaft muss man die Gesetze des Staates respektiren, denn sie sind der Ausdruck des allgemeinen Interesses, von dem jedes besondere Interesse mit abhängig ist. Weiter bleibt das natürliche Wolwollen gegen andere, und auch die Utilität, die uns in unsern gesellschaftlichen Verhältnissen allerlei Grenzen zieht und allerlei Verpflichtungen auferlegt. Gut! sprechen wir unserseits, glücklicherweise ist alles dies noch da. Aber nun gibt es noch Verhältnisse und Umstände im Leben, die ausserhalb von diesem allen liegen, die mit den geschriebenen Gesetzen nichts zu tun haben, in welchen das allgemeine Wolwollen nur seine Ohnmacht zeigt, und in welchen auch die Utilität keine Richtschnur gibt, — liegt dann hier für euch keine Pflicht vor, findet ihr euch hier frei, um nur eurer Neigung zu folgen? Z. B. in allen den Verhältnissen, in welchen der Egoismus sich geltend macht, und in welchen man ihm folgen kann, ohne weder sich selbst noch dem allgemeinen Interesse einigen Schaden zu tun, vernehmt ihr da nicht in euch ein „du musst!“, das euch befiehlt, euer eigenes Interesse oder den eigenen Genuss einem andern aufzuopfern, und wenn ihr das doch nicht getan habt, habt ihr dann Frieden in euch selber? Es ist äusserst schwierig, in diesem Punkte ein ehrliches Bekenntnis von jemanden zu erlangen, aber ich halte es für keine vermessene Vermutung, dass Kant's Imperativ bei seinen Bestreitern sich oft viel kräftiger geltend macht, als ihr System ihnen anzuerkennen gestattet.

Ergibt dies alles schon ein ziemlich hohes Mass von Wahrscheinlichkeit für die Behauptung, dass dem Pflichtbewusstsein eine andere

und höhere Bedeutung zuerkannt werden muss, als nach jenem Systeme möglich ist, so wird diese Wahrscheinlichkeit zur Gewisheit, wenn man genauer zusieht, was erklärt werden muss, und wie weit die Erklärung jenes Systemes reicht.

Beginnen wir mit dem letzten. Diese Erkärung kann im günstigsten Falle nicht weiter kommen als zu der Beschreibung, wie in einem gewissen Kreise eine gewisse Verhaltungsweise als geziemend, als gehörig anerkannt wird. Was dazu gehört, würde dann in diesem Kreise als Pflicht angesehen werden können.

Entspricht das nun dem, was sich in uns als unbedingtes Pflichtbewusstsein offenbart?

Gleich sofort fällt ins Auge, dass diese Erklärung nur Beziehung auf die Taten des Menschen hat, und dass das ganze Gebiet der Gesinnung draussen bleibt. Eine Verhaltungsweise könnte damit zum Gesetz werden, aber wie sollte daraus ein Ideal der Gemütsverfassung entstehen und ebenfalls einen Platz unter demjenigen einnehmen, wozu der Mensch slch verpflichtet fühlt, und wobei er seine Verfehlung, auch wenn sie nicht zu verkehrten Taten geführt hat, zu einem Grunde der Selbstanklage machen muss? Dennoch geschieht das in dem Herzen jedes ernsten Menschen. Die leidenschaftliche Aufwallung, die unreine Begierde, die neidische Misgunst können bei uns entstehen, und obwol wir die Zuversicht haben, dass sie uns nicht zu bösen Taten fortreissen, wird doch schon das Zulassen von solchen Gedanken in uns sofort durch ein: „das darf nicht sein!“ gestraft, und wenn wir dem nicht gleich Gehör geben, dann kommt später ein Gefühl der Selbstentehrung, als ob wir in Wirklichkeit eine böse Tat getan hätten. Da würden wir nun doch uns vor uns selbst mit dem Gedanken müssen entschuldigen können, dass wir nichts Böses getan haben; aber jeder weiss, dass der Richter in ihm diese Entschuldigung nicht annimmt. So auch, wo es darauf ankommt, unsere Stimmung zu beherschen, ob auch keine Gefahr da ist, dass irgendwer darunter leiden sollte, verfolgt uns allezeit das unbedingte: du musst! und lässt uns keine Ruhe, solange das Bessere in uns nicht wieder die Oberhand bekommen hat. Wie erklärt nun jene Hypothese diese unleugbaren Facten unseres Gemütszustandes? Wir hoffen doch nicht als kränkliche Selbstquälerei? Aber wie sonst? Kann jemals die anerkannte Autorität einer gewissen Verhaltungsweise als Grund des Selbstvorwurfes über das, was in der verborgenen Tiefe unseres Gemütslebens vor sich geht, angerufen werden? Wenn die evolutionistische Theorie erklärt hat, wie der Mensch sich an das Gebot: du sollst nicht ehebrechen! gebunden fühlt, welche Sanction weiss sie dann noch dem Worte zu geben: wer ein Weib ansiehet, ihrer zu begehren, der hat schon mit ihr die Ehe gebrochen in seinem Herzen? Oder wenn sie das Verbot der Rache begreiflich

machen kann, welche Erklärung hat sie dann noch für das: segnet, die euch fluchen?

Aber weiter: das unbedingte Pflichtbewusstsein ist etwas gänzlich anderes als es nach dieser Theorie sein muss. Nach ihr kann es nur in der Autorität bestehen, mit der gewisse bestimmte Verpflichtungen ausgestattet sein müssten. Aber das Pflichtbewusstsein ist durchaus nicht von bestimmten Verpflichtungen abhängig. Es ist rein formal, und lässt sich nicht an einen bestimmten Kreis von Verpflichtungen binden. Im Gegenteil, es dringt ebenso sehr darauf, diesen Kreis zu durchbrechen, wie darauf, ihn ungestört zu lassen. Wenn das Gesetz lautet: du sollst am Sabbat nicht arbeiten, so drängt das Pflichtbewusstsein den Propheten zur Sabbatsentweihung, muss er auch dabei sein Leben wagen. Gilt auch der Respect von der Autorität der Kirche allgemein als Bürger- und Christenpflicht, so nötigt doch das Pflichtbewusstsein den Reformator, die Autorität seines eigenen Gewissens der der Kirche entgegen zu stellen. Dies kommt daher, weil es sich nie um das kümmert, was allgemein für gut und böse gehalten wird, sondern nur zu dem einzelnen Menschen spricht: das musst du! das darfst du nicht! Warum? Nicht weil dies in Uebereinstimmung mit irgend einer festgestellten Regel ist, sondern weil das eine sich ihm als gut, das andere als böse offenbart. Darum lässt es auch keine Berufung auf die allgemeine Regel als Entschuldigung zu. Wenn jemand für sich selbst zu der Ueberzeugung gekommen ist, dass es verkehrt sei, einen Eid abzuleisten, und das Gesetz und die öffentliche Meinung machen es ihm zur Pflicht, dies zu tun, so wird sein Pflichtbewusstsein ihm sagen: was auch danach komme, du darfst nicht! und wenn er sich doch dem Gesetze beugt, wird er sich seinem Gewissen gegenüber schuldig fühlen. Die Quäker machten sich für jede Gesellschaft unmöglich, da sie sich weigerten, Steuern zu zahlen. Sie begriffen das selbst und ertrugen die Folgen. Aber ihr Pflichtbewusstsein liess sich dadurch nicht zum Schweigen bringen, und es blieb für sie ein unsittliches Tun, den Steuerzettel zu berichtigen. Jemehr jemand ein ernster Mensch wird, umsomehr macht er sich von den Banden los, welche die öffentliche Meinung ihm anlegen will, und es wird ihm die Frage was gut sei allezeit mehr zu einer persönlichen Angelegenheit. So zeigt das Pflichtbewusstsein gerade in seinen höheren Formen, dass es, weit entfernt nur ein Widerklang des allgemeinen Gewissens zu sein, eine durchgängige Kritik des individuellen gegenüber dem allgemeinen Gewissen sein will. Das lässt sich doch gewis nach jener Hypothese nicht erklären. Das Element der Ursprünglichkeit gegenüber dem allgemein Geltenden, das sich in jedem einigermassen entwickelten Pflichtbewusstsein zeigt, weist auf einen andern Grund hin als den der Gewohnheit und Vererbung, nämlich auf die sittliche Persönlichkeit als Offenbarung einer sittlichen Natur. Erst wenn man

dieselbe anerkennt, wird das Pflichtbewusstsein in seiner Eigentümlichkeit wirklich erklärt. Und wenn nun die einzige Erklärung, die dem gegenübersteht, die des Evolutionismus, sich als nicht hinreichend erweist, dann ist man wol genötigt, aus dem Factum des Pflichtbewusstseins auf eine darin sich offenbarende sittliche Anlage des Menschen zu schliessen.

Ist hiermit das Bedenken, das uns in den Weg trat, widerlegt, dann können wir nun auch das Resultat, zu dem unsere Untersuchung führte, mit Vertrauen annehmen. Wir erklären deshalb, dass der religiöse Glaube an dem unbedingten Pflichtbewusstsein einen festen Grund hat, welcher auf ihm weiter fort zu bauen gestattet.

Zweites Hauptstück.

Der religiöse Glaube als Postulat des sittlichen Bewusstseins.

§. 1.

Die Lehre vom Postulat.

Wir müssen die Behandlung dieses Gegenstandes wieder mit einer Hinweisung auf Kant anfangen. Von ihm ist der hier gebrauchte Ausdruck „Postulat“ in seiner „Kritik der praktischen Vernunft“ in einem bestimmten Sinne angewandt, den man kennen muss, um die Bedeutung zu begreifen, die das Wort allmählich in unserm Sprachgebrauche erhalten hat.

Wir finden diesen Ausdruck in der „Kritik der praktischen Vernunft“ zuerst dort, wo er die Unsterblichkeit der Seele ein Postulat der reinen praktischen Vernunft nennt. Er lässt darauf folgen: „worunter ich einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz verstehe, sofern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt“ (S. W. ed Hartenstein, 2. Ausg., V, S. 128).

Dürfen wir annehmen, dass er diese Bestimmung mit einiger Sorgfalt formulirt hat, so haben wir hier sofort eine ziemlich vollständige Umschreibung dessen was er mit dem Worte meint. Ein Postulat ist ein Satz und zwar ein theoretischer, d. i. ein solcher, der einen Gegenstand unserer Erkenntnis enthält, im Unterschiede von einem praktischen, der eine Regel für den Willen ausspricht. Aber es ist doch ein theoretischer Satz eigener Art, nämlich ein solcher, der als theore-

tischer Satz nicht beweisbar ist. Man könnte sagen: alles was Gegenstand unserer Erkenntnis sein kann, muss beweisbar sein. Wie sollte es sonst Gegenstand der Erkenntnis sein können? Es würde immer Vermutung, Voraussetzung, Phantasie bleiben. Trotzdem scheint hier wirklich ein Gegenstand der Erkenntnis gemeint zu sein, etwas, das wir wissen können. Können wir es dann doch nicht beweisen, so muss die Meinung sein, dass der Inhalt dieses Satzes für uns Gegenstand des Wissens sein kann, aber dass seine Wahrheit nicht durch einen gewöhnlichen logischen Vernunftbeweis bekräftigt werden kann. Auf welchen Grund hin können wir ihn dann annehmen? Insofern er unabtrennlich mit einem a priori (nicht der Entfahrung entnommenen) absolut gültigen praktischen Gesetze zusammenhängt. Gibt es solch ein Gesetz, und kann dasselbe nicht gedacht werden, ohne dass dabei zugleich gedacht werde, was der Satz enthält, dann ist dieser das Postulat des Gesetzes, und gilt ebenso absolut wie das Gesetz, das ohne das was der Satz behauptet nicht bestehen könnte. Die Verbindung zwischen dem Gesetze und dem Postulat ist darum nicht analytisch, sodass das eine im andern beschlossen läge und daraus abgeleitet werden könnte, sondern sie ist synthetisch, sodass das eine dem andern hinzugefügt wird, jedoch in dem Sinne, dass die Synthese eine notwendige ist, dass, wenn das eine ist, auch das andere sein muss.

Bedarf dieses keiner Erklärung, so bedarf es doch gewis etwelcher Rechtfertigung. Unwillkürlich wird man beim Anhören dieser Bestimmung an das erinnert, was Kant 25 Jahre früher (1763) in seinem „Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen“ (S. W. ed. Hartenstein, 2. Ausgabe, II, S. 103—106) über den Unterschied zwischen einem logischen Grunde und einem Realgrunde schrieb. Dort heschwört er ironisch die Philosophen unter seinen Zeitgenossen, ihn über eine Schwierigkeit fortzuhelfen, die für sie nicht vorhanden zu sein scheint, und die er doch für unübersteiglich hält. Sie ist: zu beweisen, dass, weil etwas ist, etwas anderes sein muss. Nicht: wie das eine der logische Grund des andern sein könne, denn das versteht sich von selbst. Dann liegt die Folge schon im Grunde beschlossen. Also auch nicht: wie die Dinge als Ursache und Folge zusammenhängen können, denn sobald ich etwas Ursache genannt habe, habe ich das Verursachte bereits darin gedacht. Sondern wie das eine Realgrund von dem andern sein könne, in dem Sinne, dass ich sagen kann: da es das eine gibt, gibt es das andere auch. Z. B. es gibt einen göttlichen Willen, und weil es den gibt, gibt es eine Welt. Man kann doch, wie man auch den Begriff „göttlicher Wille“ untersucht, darin keine vorhandene Welt finden. Wie kann dann der göttliche Wille der Realgrund der vorhandenen Welt sein?

Es ergibt sich nicht, dass Kant jemals über diese Schwierigkeit hinausgekommen sei. Im Gegenteil, was damals noch mehr im Vorbeigehen angedeutet als ausgeführt wurde, ist der Grundgedanke seiner späteren grösseren Werke geworden. Wie ist es dann aber mit dieser Lehre vom Postulat? Haben wir hier nicht buchstäblich dieselbige Behauptung: weil es ein a priori unbedingt gültiges praktisches Gesetz gibt, muss es Unsterblichkeit der Seele geben? Hier können wir auch fragen: ist denn die Unsterblichkeit der Seele in jenem Gesetze enthalten, so dass sie durch reine Analyse daraus abgeleitet werden kann? Und wenn nicht, wie ist dann jenes Gesetz der Realgrund für die Unsterblichkeit?

Kant beantwortet diese Schwierigkeit in dem Abschnitt „vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen Vernunft“ (das. V, S. 148). Er unterscheidet hier Hypothesen und Postulate. Die Hypothese gehört zum speculativen Gebrauche der Vernunft und dient dazu, um im Denken immer höher in der Reihe der Gründe aufzusteigen, aber allezeit nur um der forschenden Vernunft Befriedigung zu schaffen, nicht um dem Vorausgesetzten objective Realität zuzuschreiben. Z. B. als Ursache der Zweckmässigkeit in der Welt eine Gottheit vorauszusetzen, ist eine sehr vernünftige Meinung, aber man kann damit nicht zu der Wirklichkeit des Daseins einer Gottheit kommen. Anders ist es jedoch bei der praktischen Vernunft. Hier ist die Grundlage eine Pflicht. Bin ich zu ihrer Erfüllung durchaus verpflichtet, dann muss auch dasjenige sein was allein diese Erfüllung ermöglicht. Z. B. bin ich unbedingt verpflichtet, das höchste Gut zu verwirklichen, und ist das in diesem Leben unmöglich, so muss es für mich ein weiteres Leben geben, in dem ich meine Pflicht gänzlich vollbringen kann. Dabei macht es nichts aus, ob ich mit meiner theoretischen Vernunft die Unsterblichkeit beweisen kann. Das Postulat dient auch nicht zu dem einen oder anderen speculativen Zwecke, als ob es eine Hypothese wäre, sondern zu einem praktisch-notwendigen Zwecke der praktischen Vernunft, die hier nicht wählt, wie man eine Hypothese frei wählen kann, sondern die einem unabweislichen Vernunftgebot gehorcht, welches Gebot seinen Grund objectiv in der Beschaffenheit der Dinge hat. Das Postulat kann auch nicht auf Neigung gegründet werden, die etwas postulirt was bloss aus subjectiven Gründen gewünscht wird, wie z. B. ein gewisser Wizenmann behauptet hatte, dass, nach Kant's Auffassung, jemand, der sich in ein von ihm erträumtes Schönheits-Ideal verliebt habe, nun auch zu dem Schlusse kommen könnte, dass wirklich ein solches Object da wäre. Das Postulat muss ein Bedürfnis durchaus notwendiger Art sein, wie das allein bei dem möglich ist, was sich auf ein absolut gültiges Gesetz der praktischen Vernunft gründet.

Ist dies alles deutlich, so bleibt doch noch die Frage übrig, welcher Art dies Wissen durch ein Postulat ist. Ist das durch ein a priori durchaus gültiges Gesetz Postulirte, beruht es auch für uns nicht auf theoretischen, sondern auf praktischen Gründen, dennoch, wenn wir es einmal haben, ein Gegenstand des Wissens für uns? Z. B. weiss ein Kant nun doch, dass es Unsterblichkeit der Seele, dass es einen Gott gibt? Wenn ja, warum kann die theoretische Vernunft, hat sie es selbst auch nicht beweisen können, dies nun nicht als bewiesen annehmen und gebrauchen? Der Unterschied der theoretischen und praktischen Vernunft löst sich zuletzt doch wieder in der Einheit des menschlichen Geistes auf. Wie kann jemand auf die Länge dabei beharren: ich weiss zwar gewis, dass es einen Gott gibt, aber wenn ich nach dem Dasein Gottes gefragt werde, muss ich sagen, dass man davon nichts wissen kann, weil ich es nur praktisch weiss? Es ist nicht zu leugnen, dass hierin eine Schwierigkeit liegt. Es ist denn auch ein Punkt, wegen dessen Kant sehr heftig angegriffen wurde. So sagt Joh. Volkelt („Immanuel Kant's Erkenntnistheorie nach ihren Grundprincipien analysirt", 1879, S. 272): „Mit Recht nennt Eduard Erdman dies „„praktische Erkennen, das Erkennen ist, und dessen Inhalt sein Object genannt wird, obgleich es von seinen Objecten nichts weiss und nicht den geringsten Begriff hat"" eine Monstrosität." Fr. Harms („Die Philosophie seit Kant", 2. Ausgabe 1879, S. 247) macht die Bemerkung, dass es doch eigentlich ein Misverständnis ist, wenn die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes von Kant als Postulate der praktischen Vernunft dargestellt werden. Er erhält dadurch eine doppelte praktische Vernunft, die eine, die rein gesetzgebend, handelnd ist und dann eine andere die die Forderung der ersten zum Gegenstande des Wissens macht, dadurch, dass sie Postulate daraus ableitet. Diese Verwirrung muss dadurch fortgeschafft werden, dass man anerkennt, dass jene Postulate keine Postulate der praktischen Vernunft sind, sondern Postulate der theoretischen Vernunft in ihrem Erkennen der praktischen, handelnden Vernunft im sittlichen Leben des Geistes.

Diese letzte Bemerkung ist vollkommen richtig, und damit fällt der gemachte Unterschied zwischen praktischem und theoretischem Erkennen dahin, und deshalb auch der Grund, der nach Kant für die Gewisheit dessen, was wir durch praktische Erkenntnis wissen, vorhanden wäre.

Ehe wir gleichwol diese Schlussfolgerung, die gleichsam handgreiflich ist, ziehen, tun wir doch vielleicht gut, noch einmal zu fragen, ob Kant das nicht selbst eingesehen habe. Die Inconsequenz, der er dann durch seine „Kritik der praktischen Vernunft" gegenüber der „Kritik der theoretischen Vernunft" verfallen wäre, ist zu gross,

als dass man sich vorstellen könnte, sie sei seinem scharfen Blick entgangen.

Auch andere haben so gedacht. W. Windelband („Die Geschichte der neueren Philosophie", 1880, II, S. 121 ff.) sah es als ein Misverständnis an, wenn man Kant die Behauptung zuschreibt: das sittliche Leben ist ein Factum, dies Factum ist allein möglich unter Bedingung des Daseins der Freiheit und der übersinnlichen Welt, deshalb ist das Dasein derselben bewiesen. Kant hat an einen solchen eigentlichen Beweis nicht gedacht. Er bedient sich eines argumentum ad hominem und meint: ihr glaubt an die Notwendigkeit und die Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes, dann müsst ihr auch glauben an alle Bedingungen, unter welchen allein sie möglich sind.

Ebenso meint Kuno Fischer Kants Meinung folgendermassen deuten zu müssen: „Wir haben von dem Vermögen der Freiheit, von der Unsterblichkeit der Seele, von dem Dasein Gottes keine andere als eine moralische Gewisheit. Diese Gewisheit ist keine Verstandeseinsicht, also kein Wissen; sie ist nicht bloss annähernde, sondern vollkommene Gewisheit, also nicht bloss Meinung, sondern Ueberzeugung: sie ist Glaube, ein Glaube, der sich auf praktische Vernunft gründet, also reiner Vernunftglaube oder praktischer Glaube." (Gesch. der neueren Philos., 2. Ausg. 1869, IV, 173.)

Es kommt mir vor, als wenn an der Richtigkeit dieser Auffassung nicht zu zweifeln sei. Schon an der zuletzt angeführten Stelle aus der „Kritik der praktischen Vernunft" (S. 149) hatte Kant den Menschen, der aus der praktischen Vernunft jene Postulate ableitet, sprechen lassen: „ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen". Ausdrücklich aber wird diese Auffassung bestätigt durch den Paragraphen, den wir am Schlusse der „Kritik der Urteilskraft" finden: „von der Art des Fürwahrhaltens durch einen praktischen Glauben" (Ed. Hartenstein, 2. Ausgabe, V, S. 481). Dort werden „Gegenstände, die in Beziehung auf den pflichtmässigen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft (es sei als Folgen oder als Gründe) a priori gedacht werden müssen, aber für den theoretischen Gebrauch derselben überschwänglich sind, für blosse Glaubenssachen" erklärt. Bei diesen Glaubenssachen muss man nicht an Glaubensartikel, zu deren Bekenntnis man verpflichtet wäre, denken; denn es ist ein freies Fürwahrhalten, das einzige, welches mit der Sittlichkeit des Subjects vereinbar ist. Der hier gemeinte Glaube ist auch nicht zu verwechseln mit dem Glauben an das Zeugnis anderer hinsichtlich des einen oder des andern Factums. Der Inhalt des hier gemeinten Glaubens muss immer eine Idee sein, ein Begriff, der im praktischen Sinne objective Realität für uns hat, aber dessen objective Realität theoretisch nicht festgestellt werden kann. Es ist „die moralische Denkungsart der Vernunft im Fürwahr-

halten desjenigen, was für das theoretische Erkenntnis unzugänglich ist. Er ist also der beharrliche Grundsatz des Gemüts, das, was zur Möglichkeit des höchsten moralischen Endzwecks als Bedingung vorauszusetzen notwendig ist, wegen der Verbindlichkeit zu demselben als wahr anzunehmen; ob zwar die Möglichkeit desselben, jedoch ebensowol auch die Unmöglichkeit, von uns nicht eingesehen werden kann" (ebend. S. 486).

Diese Erklärung ist vollkommen deutlich. Es geht sofort daraus hervor, dass die Auffassung des Begriffes „Postulat", wie sie vorhin von uns auf Grund von Kant's Bestimmung vorausgesetzt ward, nicht richtig war. Sprach er dort von einem theoretischen Satze, so meinte er doch nicht etwas, das Inhalt eines Wissens sein kann. Nein, er meint nichts anderes als ein Fürwahrhalten von etwas, das zur Erfüllung einer absolut geltenden Pflicht unentbehrlich ist. Dieses Fürwahrhalten ist keine Sache des Wissens, sondern des Glaubens. Es muss zugegeben werden, dass dann auch kein Grund vorliegt, um die beiden Kritiken für im Streit mit einander zu halten. Die „Kritik der theoretischen Vernunft" stellt fest, dass mit reinen Vernunftbegriffen keine Erkenntnis des Uebersinnlichen zu erlangen ist. Daneben bleibt die Möglichkeit offen, dass diese Erkenntnis auf einem andern Wege unser Eigentum werden könne. Das behauptet die „Kritik der praktischen Vernunft". Sie lehrt, dass wir das Uebersinnliche in unsern Bereich bringen können durch das praktische Erkennen, das Glauben.

Aber dann bleibt doch eine andere Schwierigkeit. Liegt das was man praktisch erkennen kann, die Freiheit des Menschen, die Unsterblichkeit der Seele, und das Dasein Gottes, unmittelbar in dem unbedingten Pflichtbewusstsein? Natürlich nicht, denn dann brauchte es dadurch nicht postulirt zu werden. Dann konnte es direkt daraus abgeleitet werden. Aber diese Gedankenreihe, die von dem Pflichtbewusstsein nach dem Postulat überleitet, wird die auch durch die praktische Vernunft gebildet? Kant stellt es wol so dar, als ob wir an der praktischen Vernunft allein genug hätten, um zu dem Postulat zu kommen, aber das ist nicht zu verteidigen. Die praktische Vernunft ist in dem Systeme Kants eine gebietende, keine urteilende Macht. Und es ist nichts anderes als ein Urteilen, wodurch man von dem Pflichtbewusstsein zu dem höchsten Gute in seinem zweiteiligen Charakter kommt, von dort zu der Berechnung dessen, was nötig ist, um das höchste Gut verwirklichen zu können, und dann wieder von dort zu der Macht, die vorausgesetzt werden muss, um diese Verwirklichung zu garantiren. Harms hat vollständig recht, wenn er sagt, dass Kant eine doppelte praktische Vernunft hat, dass aber die zweite, die urteilende, nicht zugelassen werden kann, weil sie nicht anderes ist als die theoretische Vernunft, welche die praktische zum Gegenstand ihrer Betrachtung macht. So

ist es ganz unleugbar, aber Kant würde dem nie zustimmen können, weil damit auch auf die Postulate der praktischen Vernunft alles das seine Anwendung fände, was er früher über die Unmöglichkeit, durch die theoretische Vernunft Erkenntnis zu erlangen, gelehrt hatte. Er meint der Gefahr dadurch entgehen zu können, dass er der praktischen Vernunft eine eigene Art des Erkennens, praktisches Erkennen oder Glauben zuschreibt. Aber, wenn wir hören (ebend. S. 483), dass dies nur dazu dienen kann, um die Wirklichkeit der Freiheit, Unsterblichkeit und Gottes zu beweisen, da es keine andern Glaubenssachen gibt als diese drei, liegt dann die Vermutung nicht auf der Hand, dass dies praktische Erkennen nur pour le besoin de la cause in die Philosophie eingeführt wird, nämlich weil er die Postulate nicht entbehren konnte, und sie auf keine andere Weise zur Geltung zu bringen wusste?

Fällt nun auch der von Kant gemachte Gebrauch der Lehre vom Postulat für uns fort, ist deswegen die Lehre selbst unbrauchbar geworden? Um zur Gewisheit darüber zu kommen, ist nötig, dass wir zuvor noch schärfer als wir bisher taten den eigentlichen Charakter des Postulats bestimmen. Wir gebrauchen das Wort „postuliren“ gewöhnlich auch in einem Sinne, in dem es von Kant nicht gemeint ist. Das gibt Veranlassung zu einem Misverständnisse, welches noch fortgeschafft werden muss. Nehmen wir ein Beispiel aus der Natur. Es gibt Pflanzen, die nur dann befruchtet werden können, und deren Art nur dann fortbestehen kann, wenn das Staubmehl, das sie selbst nicht haben, ihnen durch Insecten oder durch die Luft zugeführt wird. Wenn nun ein Botaniker solch eine Pflanze zuerst kennen lernte, und also nicht wüsste, wie ihre Befruchtung stattfände, würde er dann nicht vollkommen Recht haben, wenn er etwas postulirte, das das fehlende Staubmehl der Pflanze bringen müsste? Als Grund dafür würde er nichts weiter zu nennen brauchen als das Factum, dass die Pflanze da ist. Dies Factum würde unmöglich sein, wenn die Pflanze, von welcher sie herstammte, nicht befruchtet worden wäre. Das Dasein der Pflanze würde also hinreichen, um ihn erklären zu lassen: diese Pflanze würde nicht so sein können wie sie ist, wenn nicht etwas da wäre, das Pflanzen dieser Art das ihnen fehlende Staubmehl bringt.

Ist das nun ein Postulat nach Kant?

Aus seiner Definition des Postulats schlossen wir im Anfang, dass das Postulat immer synthetisch gefunden werden muss. Es müsse, sagte er, immer dem praktischen Gesetze anhängen. Es läge also nicht in dem Gesetze beschlossen, es käme hinzu. Aber gemäss diesem Beispiele würde das Postulat nichts anderes sein als das Resultat eines analytischen Urteils.

Man merkt das nicht, weil es eine zusammengezogene Analyse ist. Aus dem Dasein der Pflanze wird etwas postulirt, das das Staubmehl von anders woher hinzubringt. Das scheint rein synthetisch, denn in der Pflanze ist nichts, das man den Factor nennen könnte, der das Staubmehl hinzubringt. Ist er nicht drin, so kann er auch nicht daraus abgeleitet werden. Aber besehen wir den Begriff der Pflanze etwas näher. Es liegt sofort das Gewordensein darin, und weiter in dem Begriff dieser Pflanze das Gewordensein aus Samen einer der Art nach gleichen Pflanze. So haben wir nun auch den Begriff des Samens. Hierin liegt wieder der Begriff der Befruchtung, ohne welche der Same nicht entstanden sein kann. Im Begriff der Befruchtung liegt wieder der Begriff des Zusammenwirkens der männlichen und weiblichen Organe. Im Begriff des Zusammenwirkens wieder das der Anwesenheit beider. Im Begriff der Anwesenheit endlich der des bleibenden Anwesendseins oder des Hinzugebrachtwerdens. So sind wir durch reine Analyse zu dem gekommen was uns zuerst als Postulat synthetisch gefunden zu müssen werden schien, und es ergibt sich, dass das sogenannte Postulat, wenigstens in diesem Falle, nichts anderes als ein verkürztes analytisches Urteil war. Synthetisch kommt dann hinzu, was nicht im Begriff eingeschlossen war und auch nicht mit zum Postulat gerechnet ward, wie die Befruchtung stattgefunden hat, ob durch ein Insect oder durch ein anderes Hülfsmittel. Wenn ich im Garten die Stechpalme mit den schönen roten Beerchen geziert sehe, dann kann ich analytisch beweisen, dass das Staubmehl zur Befruchtung von anderswoher hinzugebracht ist, aber nur synthetisch kann ich zu wissen bekommen, ob dasselbe durch den Wind oder durch Insecten hinzugeführt wurde, oder ob ein Mensch durch Bestäubung die Befruchtung bewirkt hat.

Kant würde, wenn er das von uns angezogene Beispiel der Pflanze ohne eigenes Staubmehl hörte, davon sagen: ich erkenne das gerne an. Aber ich nenne das kein Postulat, es ist eine Hypothese. Ihr seid durch eure Analyse zu der in aller Hinsicht wahrscheinlichen Hypothese gekommen, dass das Staubmehl von anderswoher hinzugebracht wird, und das findet ihr auch späterhin bestätigt. So ist es auch wol möglich, dass man mit dem Begriff eines a priori absolut gültigen Gesetzes, welches Verwirklichung des höchsten Gutes gebietet, analytisch zu der Hypothese einer darin sich offenbarenden sittlichen Weltordnung kommen könnte. Aber dann ist dieselbe für euch auch nur eine Hypothese, das will besagen, ein von euch aufgestellter Erklärungsgrund, der vielleicht sehr rationell ist, aber doch immer nur ein Hülfsmittel eures Denkens bleibt, dem ihr keine objective Realität zuschreiben könnt. Das ist es gerade, wodurch mein Postulat sich unter-

scheidet.[1]) Ich kann für das was es enthält objective Realität geltend machen, weil es ein Postulat ist, keine Hypothese eines oder des andern Begriffes, sondern ein Postulat des allgemeinen a priori unbedingt gültigen Gesetzes. Und so kommt ihr möglicherweise zu einer sehr wahrscheinlichen Voraussetzung des Daseins Gottes, aber ich komme zu der Gewisheit des Daseins Gottes.

Das ist seine eigentliche Meinung. Und ist dies stichhaltig, dann ist auch nicht zu misbilligen, wenn für diese Art der Erkenntnis, im Unterschied von jeder andern, der Name Postulat reservirt wird.

Die Hypothese ist immer Erklärungsgrund. Da ist eine Erscheinung, die man erklären will. Nun gebraucht man was von der Art der Erscheinungen, zu welcher diese gehört, und von den Gesetzen, die in ihr herschen, bekannt ist, um eine Voraussetzung hinsichtlich der Ursache der Erscheinung zu machen. Der Arzt findet bei seinem Patienten die Erscheinung des Fiebers. Nun sucht er die Art, zu der dies Fieber gehört, ob es intermittirend oder dauernd sei, die Höhe der Temperatur u. s. w. Hat er so die Art gut unterschieden, so muss die Ursache gesucht werden, aus der in diesem Falle das Fieber entsteht. Es kommen bei dieser Art verschiedene Ursachen vor. Er spürt allen den Anzeichen nach, die ihn auf die Spur der hier verborgenen Ursache bringen können, und so kommt er z. B. zu der Voraussetzung, dass eine örtliche Entzündung vorhanden sein müsse. Ist das nun etwas anderes als ein Postulat? Kann er jetzt nicht auch sagen: ich kann nicht anders als glauben, dass irgendwo im Körper eine Entzündung vorhanden sei, die dies Fieber verursacht? Es hängt nur von der Deutlichkeit der Indicien und der Genauigkeit seiner Erkenntnis ab, welches Mass von Gewisheit dieser Glaube für ihn erreichen kann. Aber z. B. auf dem Gebiet der Astronomie kann die Hypothese eine solche Evidenz haben, dass sie beinahe absolute Gewisheit wird. Die Entdeckung des Neptun setzte den Berechnungen der Sternkundigen die Krone auf, aber vor dieser Zeit konnten sie fast mit derselben Gewisheit sagen: dort muss noch ein Planet sein! mit welcher sie hinterher sagen konnten: dort ist noch einer! War dann das Dasein dieses Planeten nicht ebenso ein Postulat der Abweichungen in den Bahnen anderer Planeten, wie das was wir auf Grund des unbedingten Pflichtbewusstseins postuliren zu müssen meinten? Und worin unterscheiden sich denn Hypothese und Postulat, wenn beide uns zu der Notwendigkeit bringen, an das wirkliche Dasein von etwas zu glauben, das vorhanden sein muss, weil etwas anderes ohne dasselbe nicht so sein könnte, wie es ist?

---

[1]) „Diese Postulate sind nicht theoretische Dogmata, sondern Voraussetzungen in notwendig praktischer Rücksicht, erweitern also zwar das speculative Erkenntnis nicht, geben aber den Ideen der speculativen Vernunft im Allgemeinen objective Realität", ebend. V, S. 138.

Einen Augenblick kann man mit der Antwort auf diese Frage in Verlegenheit sein; denn der Schein ist wirklich da, als ob zwischen beiden kein Unterschied wäre. Aber der Unterschied ist dennoch vorhanden, und fällt auch ins Auge, sobald man nur darauf achtet, dass bei dem einen immer etwas als Ursache gesucht oder hingestellt wird, und bei dem andern nicht. Wenn das Postulat des Pflichtbewusstseins lautete: dann muss die Welt auch so beschaffen sein, dass aus ihr das Pflichtbewusstsein in uns erklärt werden kann, — dann würden die Fälle gleich sein; aber das Postulat ist: dann muss die Welt auch so beschaffen sein, dass das Gesetz, welches uns die Pflicht auferlegt, darin herschen kann. Dass dies ganz etwas anderes als die soeben genannte Hypothese ist, springt sofort ins Auge. Wäre auch das Pflichtbewusstsein ganz unerklärbar, dann würde doch noch das Postulat dasselbe bleiben. Bleibt man dessen eingedenk, dass jede Hypothese zur Erklärung der Erscheinung dient, und das Postulat niemals zur Erklärung dessen wodurch es postulirt ist herbeigezogen werden kann, dann wird man nicht leicht das eine mit dem andern verwechseln. Mit der Hypothese arbeitet man allezeit in rückläufiger Richtung, indem man, was hinter der Erscheinung liegt, sucht; mit dem Postulat schreitet man vorwärts, indem man das aufstellt, was auf die Erscheinung aufgebaut werden kann.

Nun mag das früher eingeworfene Bedenken ruhen: dass es ein Selbstbetrug Kant's war, wenn er meinte, zu seinem Postulate ohne die Mitwirkung der theoretischen Vernunft kommen zu können, und dass er zu diesem Selbstbetruge wahrscheinlich durch die Furcht geführt ward, die Postulate an der Fatalität teilnehmen sehen zu müssen, die nach ihm auf allen Gegenständen der theoretischen Vernunft ruht. Das sind Einwände gegen Kant's System, die uns nicht im Wege stehen, wenn wir nun weiter fragen, nicht was er gelehrt hat, sondern wie es sich mit der Sache selbst verhält.

Wir haben nun zum Ausgangspunkte nicht einen Begriff, sondern ein Factum, das unwidersprechlich von jedem immer wieder in sich selbst wahrzunehmende Factum, des a priori absolut geltenden Pflichtbewusstseins. Von diesem Factum wurde gesagt: es postulirt die Wirklichkeit einer übersinnlichen Welt. Wie? Unmittelbar? Wenn man das sagt, was denkt man dabei? Es kann hier doch keine Rede sein von einem ganz spontanen Umschlagen des einen in das andere, wie z. B. die Empfindung sich in Bewusstsein umsetzt. Das: du musst! in dir sagt dir doch nicht ohne irgend ein Zwischenglied: es gibt einen Gott. Oder will man „unmittelbar" mit der Behauptung rechtfertigen, dass man in dem unbedingten Pflichtbewusstsein selbst die übersinnliche Welt in sich hat, und darum dasselbe Object nur mit einem andern Namen bezeichnet, dann gewinnt man auch nur einen andern Namen, und es bleibt noch

ebensosehr die Frage, welches Recht man habe, um ihn zu gebrauchen. Es wird immer etwas da sein müssen, das die beiden Begriffe, das Pflichtbewusstsein und die übersinnliche Welt, mit einander verbindet, und dazu auch notwendig verbindet. Das weist Kant auch nicht ab. Der ganze zweite Teil der Elementarlehre, die Dialektik der „Kritik der praktischen Vernunft" ist dem gewidmet. Er gebraucht wie wir wissen dafür eine Beweisführung, deren Grundgedanke immer ist: das was da ist, würde nicht sein können, wenn nicht auch etwas anderes wäre, das dafür die unentbehrliche Bedingung ist. Nun ist vorerst dieser Beweis, wie ein jeder weiss, ohne irgendwelche Kraft. Schon die Weise, auf welche darin ein Begriff vom doppelten Charakter des höchsten Gutes eingeschoben wird, zum Trotz der strengen Bestimmung, die früher durch ihn selbst von dem Begriff des Guten gegeben ward, würde genug sein, um ihm allen Wert zu benehmen. Weiter aber läuft er auf das Einzige hinaus, was durch einen Beweis zu erreichen ist, die vorhandene Notwendigkeit, eine übersinnliche Welt zu denken. Das ist jedoch etwas ganz anderes als die von Kant gemeinte objective Realität. Kuno Fischer sagt zwar kurz und gut: „Nun verstehen wir unter objectiver Realität im Sinne der kritischen Philosophie nichts anderes als notwendige und allgemeine Geltung." (Gesch. der neueren Philos., 3. Ausg., IV, 122.) Aber der Grossmeister der kritischen Philosophie hat ihm kein Mandat zu dieser Erklärung gegeben. Die Notwendigkeit und die Allgemeingültigkeit der Vorstellung einer Aussenwelt ist von Kant nicht bestritten, aber er hat deswegen die objective Realität dieser Aussenwelt nicht für bewiesen gehalten. Was er sucht, ist das, was er in früheren Tagen das Recht für einen Existentialsatz nannte; nicht: man muss das Ding denken, sondern: das Ding ist da. Und wol wissend, dass man dahin mit dem Denken nicht kommen kann, macht er dies auch nicht zu einer Wissens-, sondern zu einer Glaubenssache. Unglückerweise kann gleichwol ein Beweis nie zu etwas anderem führen als zu Begriffsbildung und Begriffsbestimmung. Er kann z. B. die Ueberzeugung begründen, dass etwas nicht als Sache des Wissens, sondern nur als Sache des Glaubens erkannt werden kann. Aber es als Glaubenssache annehmen zu lassen, das liegt ausser dem Bereiche jeden Beweises. So passt das von Kant angewandte Mittel nicht zu dem Zwecke, wofür es dienen muss. Wäre auch der Beweis nicht unzulänglich, so könnte er doch nie zu dem führen, was gesucht wird: zu der objectiven Realität der übersinnlichen Welt, verbürgt durch das praktische Erkennen des Glaubens. Gibt es keinen anderen Weg?

Nicht unmittelbar, ebensowenig durch einen Beweis können die zwei termini: absolut gültiges praktisches Gesetz und Wirklichkeit der übersinnlichen Welt, — in solche notwendige Verbindung mit einander

gebracht werden, dass der zweite für uns zur Gewisheit wird auf Grund des ersten. So liegt wie es scheint die Gefahr nahe, dass wir den ganzen Begriff des Postulats, in dem Sinne, wie Kant denselben im Unterschied von der Hypothese meinte, oder wenigstens seine Anwendung, aufgeben müssen. Ich glaube nicht, dass wir dies zu befürchten haben; ich meine im Gegenteil, dass wir gerade auf dem Wege, den Kant uns gewiesen hat, zu einem befriedigenden Resultate kommen. Was er uns als Grund für den Glauben an das Uebersinnliche gibt, kann uns nicht helfen. Das ist klar. Aber die Grundgedanken seiner Auffassung behalten ihren Wert. Zu diesen Grundgedanken rechne ich: dass das Uebersinnliche für uns Gegenstand des Glaubens und nicht des Wissens ist; dass der Glaube an das Uebersinnliche nur auf das absolut gültige praktische Gesetz in uns gebaut werden kann; dass es als Postulat (nicht Hypothese) dieses Gesetzes sich geltend machen muss und kann. Glückt es uns, diese drei Hauptbestandteile von Kant's Theorie so mit einander zu verbinden, dass sie einen wirklich festen Grund für unsern Glauben an das Uebersinnliche abgeben, dann mag Kant's Lehre vom Postulat für uns als unhaltbar fortfallen, wir werden doch dankbar anerkennen, dass wir von ihm auf die Spur gebracht sind, um die unsrige zu finden.

Der Mörtel, mit dem diese drei Grundgedanken zu einem Fundamente für den Glauben an eine übersinnliche Welt verbunden werden können, ist nichts anderes als was wir schon früher als den Grund von aller Gewisheit erkannten, der Glaube an uns selbst. Wir sahen damals, dass unsere Erkenntnis durch Erfahrung und die auf ihr erbaute Wissenschaft gänzlich auf dem keinem Beweise zugänglichen Vertrauen beruht, das wir setzen müssen: in unser Wahrnehmungsvermögen, als das Mittel, eine ausser uns daseiende Welt kennen zu lernen, und in unser Denken, als die Handhabe, um mit Hülfe der uns selbst entnommenen Denkformen die Wirklichkeit ausser uns zu erklären. Wir stehen, so lautete damals unser Schluss, vor der Alternative, entweder an der Möglichkeit jeglicher Erkenntnis zu verzweifeln, oder unsere Gewisheit aus dem Glauben an uns selbst abzuleiten. Darin fanden wir dann auch das Recht, den Werten, mit denen wir kraft unserer Anlage die Gegenstände unserer Erkenntnis ausstatten müssen, wirklichen Wert zuzuschreiben, und es ergab sich uns dabei, dass von den verschiedenartigen Wertbestimmungen, zu denen unsere Anlage uns drängt, keine mehr Bürgschaften der Zuverlässigkeit liefert als die, welche wir unserm sittlichen Bewusstsein entnehmen.

Ich bringe das hier in Erinnerung, um sofort die Bemerkung anzuknüpfen, dass das Princip des Glaubens an uns selbst, von dem ich hier Gebrauch machen will, ein allgemein gültiges und überall unentbehrliches wissenschaftliches Princip ist, und um

deswegen auch den Verdacht abzuschneiden, dass es hier als deus ex machina erscheinen solle, um eine erwünschte Lösung aufgestiegener Schwierigkeiten zu bewirken.

Wenn wir das Princip des Glaubens an uns selbst auf das in uns vorhandene Pflichtbewusstsein anwenden, so führt es uns zu einer bestimmten Auffassung desselben. Das Pflichtbewusstsein ist, wie wir früher erwogen haben, eine allgemein menschliche Erscheinung, und bei allen zeigt es sich in derselben Form, dass es, was jemandem sich zu gehören scheint, für ihn zur Pflicht macht. Es sagt ihm darüber, dass er dies tun muss, und wenn er dann nicht gehorsamt, straft es ihn mit Selbstvorwürfen, dass er verkehrt gehandelt habe. Diese Erscheinung kann von der wissenschaftlichen Psychologie als Eigentümlichkeit der menschlichen Natur studirt werden, und man kann dadurch zu der Vorstellung gelangen, dass in dieser Natur eine Anlage zu sittlicher Vervollkommnung liegt, die sich in dem Triebe offenbart, das Leben allezeit durch die als sittlich anerkannten Motive zu beherschen. Aber weiter kann die Psychologie nicht kommen. Für sie liegt in der Erscheinung nicht mehr als dies. Nehmen wir aber dieselbe Erscheinung als Gegenstand des Glaubens an uns selbst, so kommt etwas anderes hinzu. Dann müssen wir ja darin etwas anerkennen, das als objectives Gesetz für uns gilt. Vergleichen wir, um die Kraft dessen was hiermit gemeint ist recht zu empfinden, das Eigentümliche des Pflichtbewusstseins mit dem Eigentümlichen der Neigung. Kant wies schon auf das Misverständnis Wizenmann's hin, der seine Lehre vom Postulat dadurch meinte bestreiten zu können, dass er sie auf den Gegenstand der Neigung anwandte, und so gibt es auch jetzt noch Anlass genug, darauf hinzuweisen, dass dies ein Misverständnis sei. Unsere Neigung richtet sich auf ein oder das andere Ziel. Wizenmann sprach von einem Ideal der Schönheit, aber man kann ebensogut jeden andern erstrebenswerten Gegenstand dafür nennen. Diese Neigung kann zu einer Höhe anwachsen, dass sie sich als ein Bedürfnis fühlbar macht, dessen Befriedigung man mit Anspannung aller Kräfte suchen muss. Kann nun darauf das Princip des Glaubens an uns selbst so angewandt werden, dass wir dann auch an die Wirklichkeit desjenigen glauben müssen, wodurch dies Bedürfnis befriedigt würde? Dies wäre nur dann zu verteidigen, wenn man sich auf ein Gesetz berufen könnte: dass hinsichtlich der im Menschen erscheinenden Bedürfnisse auch für ihn Befriedigung vorhanden sein müsste. Aber wo ist solch ein Gesetz zu finden? Wir haben nicht das mindeste Recht, aus unsern Bedürfnissen einen Wechsel zu machen, den die Weltordnung zu honoriren hätte, auch dann nicht, wenn unstreitig jene Bedürfnisse aus der Weltordnung selbst hervorgehen. Es liegt nichts ungereimtes in dem Gedanken, dass die Weltordnung Wesen hervorbringt, deren Bedürfnisse nicht immer

erfüllt werden können. Sie tut das Tag für Tag auf geistigem und stofflichem Gebiet, und wenn wir dies nicht ändern können, so haben wir nichts weiter zu tun als uns dabei zu beruhigen. Wie sollten wir auf Grund des Glaubens an uns selbst dagegen protestiren können? Dieser Glaube sagt uns wol, dass, wo das Mittel zur Befriedigung des Bedürfnisses vorhanden ist und kein höher geltendes Motiv es uns verbietet, wir ein Recht haben, davon Gebrauch zu machen; aber wo die Gelegenheit zur Befriedigung fehlt, da finden wir in uns selbst nichts weiter, um daran zu glauben, als die Notwendigkeit, mit unbefriedigten Bedürfnissen unsern Weg zu verfolgen, d. h. mit unserm Geschicke uns auszusöhnen.

Ganz anders steht es jedoch mit der Forderung des Gewissens. Dabei ist jeder Gedanke an einen Gegenstand der Begehrung ausgeschlossen. Man wird mich vielleicht darauf aufmerksam machen, dass die sittliche Vervollkommnung doch auch ein Gegenstand der Begehrung sein kann, und in dem richtig beschaffenen Menschen selbst sein muss. Vollkommen wahr. Aber insofern sie das ist, fällt sie auch unter die Regel, die wir soeben besprachen, dass wir sie, wenn sie für uns erreichbar ist, uns zu eigen machen können, und wenn sie ausserhalb unseres Bereiches liegt, uns über ihren Mangel beruhigen müssen, solange sie ausserhalb unseres Bereiches bleibt. Besonders in jüngeren Jahren, aber auch später bei mehr mystischen Naturen, geschieht es nicht selten, dass man mit einem gewissen ungeduldigen Verlangen nach der Vollkommenheit greifen, die Seele ganz mit der „Minne“ des Heiligen erfüllen will. Das ist gewis die edelste Neigung, die man sich denken kann, aber sie bleibt Neigung, und als solche der Befriedigung nur fähig, insofern das Hülfsmittel zur Befriedigung zu finden ist. Was manches Mal zu grossem Leidwesen von denen in Erfahrung gebracht wird, die in dem Wahne waren, dass, weil sie die Vollkommenheit zum Gegenstand ihrer Liebe gemacht hatten, sie sich dieselbe auch zu eigen machen könnten, und die, gerade durch diesen Wahn zur Vernachlässigung des strengen Pflichtbewusstseins verleitet, umsoviel weiter von der Vollkommenheit entfernt blieben. Damit wird dem Werte der Liebe zum Heiligen, des innigen Verlangens der Seele nach sittlicher Reinheit nichts abgebrochen. Nur wird der Unterschied zwischen Neigung und Pflicht, zwischen Müssen und Wünschen aufrecht erhalten, und das Misverständnis abgeschnitten, was von dem einen gesagt werden kann, gelte auch von dem andern.

Das Pflichtbewusstsein ist etwas völliges einziges in uns. Weit entfernt, mit der Neigung übereinzustimmen, ist es ihr meistens entgegen. Nicht allein den Neigungen entgegen, die schon im ersten Anfang der Sittlichkeit als verkehrte erkannt werden, sondern auch solchen, von denen das Leben seine schönsten Blumen und Früchte zu nehmen pflegt.

Es verbietet dem „Menschensohne" sogar, einen Ort zu suchen, dahin er sein Haupt lege, es zwingt ihn, sein Leben, das für seine Mitbürger noch einen solch unschätzbaren Wert hätte haben können, vorzeitig der Feindschaft seiner Widersacher zum Opfer zu bringen. Es fragt nicht nach unsern Berechnungen der Nützlichkeit oder Zweckmässigkeit, es bekümmert sich nicht darum, ob wir seine Forderungen ungern tun. Unerbittlich, unbarmherzig verfolgt es uns mit seinem „du musst!", und haben wir dem kein Gehör gegeben, dann kommt in das „du musst!" ein erhöhter Nachdruck, als ob es in ein zorniges „du sollst!" überginge. Auch hört es nicht auf, wenn wir gehorsam gewesen sind, sondern sofort ist es mit einem neuen „du musst!" parat, und so geht es weiter, unser ganzes Leben hindurch; je weiter wir es in sittlicher Vervollkommnung gebracht haben, desto mehr bringt es uns in seine Gewalt und hält es uns unter derselben, auf jeder Stufe der Entwicklung weist es uns das Erreichen einer höheren als Pflicht an, jedes Gefühl der Befriedigung über das was schon hinter uns liegt gestaltet es in ein Gefühl des Unbefriedigtseins um, dass wir noch nicht ergriffen haben was jetzt vor uns liegt, immer ist es eine treibende, drängende, drohende Macht uns gegenüber, immer ein Gesetz, das wir segnen oder dem wir fluchen können, dem wir uns aber beugen müssen.

Man sage nicht, diese Beschreibung sei zu stark aufgetragen. Ich will gern zugeben, dass es viele gibt, die dies nicht so in sich selbst wahrnehmen, aber ich wage zu behaupten, dass der Grund davon kein anderer ist als der: dass sie sich selbst nicht wahrnehmen. Von einem der schläft, werde ich auch nicht sagen, dass er das „du musst!" in seinem Innern höre. Und man kann auch mit offenen Augen schlafen. Es ist möglich, es ist sogar eine sehr gewöhnliche Erscheinung, dass der Mensch sich in allerlei Dingen verlieren kann, denen er sich gänzlich hingibt. Das kann mit den unbedeutenden Nichtigkeiten des täglichen Lebens geschehen, — die gewöhnlichste und allgemeinste Form des Idiotismus. Es kann auch bei einem Leben vorkommen, das so ausschliesslich den Interessen des Gewerbes und Berufs gewidmet ist, dass keine Zeit oder kein Raum übrig bleibt, um an etwas anderes zu denken. Es geschieht auch bei angespannter Geistesarbeit, dass der Gegenstand des Studiums so völlig von dem Menschen Beschlag nimmt, dass er für nichts anderes Herz hat, als für seine Litteratur, seine Naturuntersuchung, oder was es sonst sei. Wie achtungswert aus einem andern Gesichtspunkt solch eine Hingebung an Einen Zweck zuweilen auch sein mag, man macht sich auf diese Weise doch nur zum Werkzeug, das zur Erreichung jenes Zwecks gebraucht wird, und was die anderen Seiten des Seelenlebens betrifft, schläft man ein. Ganz auf dieselbe Art, auf welche der Schlafwandler ausgeht, um das zu suchen, wovon er geträumt hat, und auf Erreichung dieses Zieles gleichsam seine ganze

Seele concentrirt, so dass er selbst kein Auge für die Gefahren hat, in die er sich auf dem Wege dorthin begibt. An solchen Schlafwandlern ist unsere realistische Zeit besonders reich, und ist's denn da ein Wunder, dass viele dies „du musst!" in ihrem Innern nur selten und nur schwach hören? Aber lassen wir sie nur nach dem treffenden Ausdruck in dem bekannten Gleichnis „in sich gehen", lassen wir sie unter dem woltätigen Schmerz der Enttäuschung oder des Leides aus der Betäubung erwachen, so wird auch sofort das Pflichtbewusstsein in seiner ganzen Strenge sich geltend machen und sein „du musst!" um so lauter hören lassen, je länger es das Ohr dafür geschlossen fand. Die Wahrheit dieser Ueberzeugung lässt sich denen nicht aufdringen, die sie nicht anerkennen. Man kann, wenn sie Widerspruch findet, nur versuchen, ihre Widersacher zu sich selbst zu bringen, sie erwachen zu lassen. Aber man muss denen, die wach sind, es zu gute halten, dass sie das Schlafwandeln als eine Krankheitserscheinung ansehen.

Wenn wir nun das Princip des Glaubens an uns selbst auf das Pflichtbewusstsein in uns anwenden, dann kommen wir zu einem ganz andern Resultat als bei der Anwendung auf die Neigung. Es ist dann nicht ein Wunsch vorhanden, den wir befriedigt sehen möchten, und den wir darum zu einer Forderung an die Wirklichkeit machten. Es ist überhaupt nichts da, was wir wollen, begehren, denken, uns einbilden, sodass was daraus abgeleitet wird keinen Grund hätte als unsere Subjectivität, die sich zum Massstab und zur Regel des Objectiven erheben möchte. Es ist etwas da, das sich, unabhängig von aller menschlichen Willkür, als Gesetz für uns und über uns offenbart; etwas über das wir nicht verfügen, dem wir nur zu gehorsamen haben; etwas das nicht nur e i n e Seite unseres Seelenlebens berührt, sondern das unser ganzes Wesen, all' unser Denken, Fühlen, Wollen und Tun umfasst; etwas das gegenüber allen Veränderungen, denen wir selbst geistig und körperlich unterworfen sind, eine unzerstörbare Unveränderlichkeit behält; etwas, mit einem Worte, das in allen Hinsichten den Charakter des Absoluten, des Unbedingten trägt, und sich gerade dadurch von all' dem andern in uns und um uns unterscheidet, dem wir nur zeitlichen oder beziehungsweisen Wert zuschreiben können. Ist nun für uns der Glaube an uns selbst der einzige Grund der Gewisheit, und finden wir in uns selbst nichts, was mit der absoluten Autorität des Pflichtbewusstseins auf e i n e Linie gestellt werden kann, dann sind wir auch berechtigt, was sage ich? dann sind wir auch verpflichtet, dem Pflichtbewusstsein und also dem Gesetze, welches sich darin hören lässt, absoluten Wert zuzuschreiben, das will sagen: dies als ein o b j e c t i v e s Gesetz in der Menschheit anzuerkennen. Das ist kein von uns abstrahirter Begriff, sondern eine Realität in uns, und zwar die Realität, die das Eigentümliche unserer Art ausmacht. Ich muss glauben an mich selbst als

Menschen, — dann muss ich glauben an mich selbst als durch das Gesetz beherscht, das sich als das Gesetz meines Wesens in mir offenbart. Dann aber — und jetzt kommen wir zu dem Postulat — dann muss ich auch an eine solche Beschaffenheit der Welt glauben, dass dies Gesetz darin herschen kann. Nicht mehr als dies. Was dies enthält, wird sich später zeigen. Aber vor der Hand kann ich nicht mehr und nichts anderes als dies postuliren.

Ich spreche nicht von einem Recht, etwas von der Weltordnung zu fordern. Ich habe nichts zu fordern, aber ich bin verpflichtet an die Beschaffenheit der Welt zu glauben, die für die Herschaft des Sittengesetzes unentbehrlich ist. Ich bin verpflichtet, daran zu glauben, weil ich sonst den Glauben an mich selbst preisgeben müsste, welcher Glaube — wir sahen es soeben — unabtrennbar von dem Glauben an den absoluten und objectiven Charakter des Sittengesetzes ist. Ich sage also nicht: ich habe ein Bedürfnis, das erfüllt werden muss. Ich sage: hier ist in mir selbst, ebenso wie in jedem andern Menschen, ein Gesetz, das ich als das Gesetz meines Wesens respectiren muss. Und wenn nun das einzige, was mir Gewisheit geben kann, der Glaube an mich selbst, mich zwingt, dieses allgemein vorhandene Gesetz als absolut gültig anzuerkennen, dann bin ich verpflichtet, zu glauben, dass auch das da sein wird, was für jenes Vorhandensein und Gültigsein nicht fehlen darf, nämlich eine Beschaffenheit der Welt, die das Bestehen seiner Herschaft möglich macht.

Geben wir uns Rechenschaft davon, auf welche Weise wir zu diesem Resultate kamen. Es ist von Interesse für den Wert, den wir ihm zuschreiben können. Es war nicht eine logische Analyse, die uns dazu gebracht hat. Wir haben nicht aus dem Begriff eines über uns herschenden Sittengesetzes den Begriff einer bestimmten Beschaffenheit der Welt ausser uns abgeleitet. Der Punkt, auf den es ankommt, ist nicht der Zusammenhang vou Begriffen, sondern die Realität desjenigen, was in dem Begriffe enthalten liegt, die Notwendigkeit des Glaubens, dass die Welt wirklich also beschaffen ist. Die ist nicht aus dem Begriffe abzuleiten. Es handelt sich darum, zu dem Existentialsatz zu kommen. Das ist nicht durch Analyse möglich. Das geschieht dadurch, dass, synthetisch, der Glaube an uns selbst dem hinzufügt: die Welt muss so sein. Das ist das Eigentümliche des Postulats, wie Kant sehr mit Recht gelehrt hat, wenn er es auch selbst nicht gehörig in Anwendung zu bringen wusste, dass das Postulat das wirkliche Sein des Postulirten enthält, und dass es darum auch niemals analytisch erlangt werden kann. So auch hier. Anerkennen wir in uns das Sittengesetz als ein objectives Naturgesetz unseres Wesens, dann müssen wir nicht etwa unsern Begriff der Welt danach ändern, was eine rein logische Schlussfolgerung sein würde, sondern dann müssen wir auch

glauben, dass die Welt wirklich so beschaffen ist, dass das Sittengesetz darin herschen kann. Ich habe doch hoffentlich hierbei nicht die Kritik zu fürchten, dass es dann doch immer bei dem Glauben bleibe? Ich könnte darauf nur antworten, dass, wenn es diesem Kritiker geglückt wäre, aus sich selbst auszuwandern und so zu erfahren, wie es ausser ihm ist, ich sehr dankbar von seinem Befunde Kenntnis nehmen würde.

§. 2.

Eine sittliche Weltordnung das Postulat des unbedingten Pflichtbewusstseins.

Die Ausführlichkeit, mit der im vorigen Paragraphen die Postulatslehre im Allgemeinen behandelt ist, macht es möglich, was nun ferner dargetan werden muss, viel kürzer zusammenzufassen.

Das Schlussresultat, zu dem wir gekommen sind, lässt sich so formuliren: das unbedingte Pflichtbewusstsein postulirt eine solche Beschaffenheit der Welt, dass in ihr das Gesetz des Sittlichen herschen kann. Auf Grund dessen wird nun behauptet: das unbedingte Pflichtbewusstseins postulirt eine sittliche Weltordnung.

Beginnen wir damit, uns deutlich zu machen, was hierin enthalten liegt.

Wir gebrauchen das Wort Ordnung von allem, bei dem eine gewisse Regelmässigkeit in Anwendung gebracht ist. So sprechen wir von alphabetischer und chronologischer Ordnung, um die Art der Aufeinanderfolge anzudeuten. Dabei wird die Ordnung durch eine Regel gebildet, die von aussen an die Dinge herangebracht wird, und zu der ihr eigenes Wesen nichts beiträgt. Aber es kann auch sein, dass die Ordnung durch die Eigentümlichkeit der Dinge selbst gebildet wird. Auch das kann wieder in verschiedener Bedeutung genommen werden, nach Massgabe von Art und Mass der durch diese Eigentümlichkeit gebildeten Verbindung. Die Bedeutung, welche sich uns hier darbietet, ist die einer solchen, im Wesen der Dinge selbst begründeten Verbindung, dass sie dadurch ein Ganzes, einen Organismus bilden, in dem alle Teile Einem und demselben Gesetze gehorchen müssen, welches Gesetz ihnen nicht von aussen auferlegt wird, sondern aus der Eigentümlichkeit ihres Wesens notwendig hervorgeht. In diesem Sinne sprechen wir z. B. von Naturordnung. Wir denken dann an das ganze System des organisirten Lebens in Pflanze und Tier, auch im Menschen, wie dieses vorhanden ist und sich gemäss einwohnender Gesetze offenbart. Alles was dazu gehört ist das was es ist durch Teilnahme an diesem Zusammen-

hange, der selbst wieder auf der Gleichartigkeit alles dessen was er umfasst beruht. Stellen wir eine Naturerscheinung einem Kunstproducte gegenüber, z. B. eine natürliche Blume einer nachgemachten, so finden wir, dass, sollte die letzte auch der ersten völlig gleichen, sie doch zu einer andern Ordnung gehört, weil sie andern Gesetzen ihr Dasein verdankt. Das Charakteristische der Ordnung liegt nicht in der äusseren Form, sondern in der inneren Beschaffenheit, und dass eine solche Ordnung vorhanden ist, ist nicht die Folge einer willkürlichen Anordnung, sondern nur die des Wesens der Dinge. Das Gleichartige, das denselben Gesetzen gehorcht, ist nicht nur als Vielheit von Exemplaren vorhanden, sondern besteht auch als Verschiedenheit in der Einheit, und zwar so, dass, durch den immanenten Charakter der gegenseitigen Verbindung, die Verschiedenheit ebensosehr für Besonderung der Einheit, wie die Einheit für das Ganze der Verschiedenheit gehalten werden muss.

Ein ähnliches Beispiel finden wir in dem, was wir *gesellschaftliche Ordnung* zu nennen pflegen. Wo Menschen zusammenwohnen, entsteht was wir damit meinen. Es kann sein in der primitiven Form des Naturstaates, ebensogut wie in dem verwickelten System unserer gegenwärtigen Gesellschaft, aber kein Zusammenleben von Menschen ist ohne irgend welche gesellschaftliche Ordnung möglich. Woraus entspringt dieselbe? Man kann nicht sagen: aus dem Willen eines oder des andern Gesetzgebers; denn dass einer sich als Gesetzgeber geltend machen könnte, würde schon ein Beweis einer bereits bestehenden Ordnung sein. Der einzige Grund ist der, dass es Menschen sind, die zu einander kommen, und dass in jedem Menschen eine gewisse Art vorhanden ist, die bewirkt, dass sie zu einander in eine gewisse, eine Gesellschaft bildende, Beziehung treten. Sie bilden deshalb die gesellschaftliche Ordnung, nicht als etwas Willkürliches, das sie auch unterlassen könnten, sondern als etwas Notwendiges, von dem man ebensogut sagen kann, dass es sich selber bildet, als dass es durch sie gebildet wird. Was diese Ordnung sein wird, hängt davon ab, was sie selbst sind, denn sie ist nichts anderes als die Einheit ihrer Verschiedenheit. Aber während diese Ordnung nichts anderes ist als was in ihnen selbst ist, erhält sie zugleich ihnen allen gegenüber den objectiven Charakter der alle verbindenden, beherschenden und erziehenden Macht. Es entsteht eine fortdauernde Wechselwirkung, eine Wirkung des gesellschaftlichen Zusammenlebens auf die gesellschaftliche Ordnung, und umgekehrt. Die Glieder der Gesellschaft stehen allezeit unter dem Gesetze ihrer Ordnung, aber dies Gesetz ist wiederum nichts anderes als der Ausdruck dessen was als Gesetz in den Gliedern lebt. Man könnte darum die gesellschaftliche Ordnung beschreiben als den allgemeinen Willen der Gesellschaft gegenüber dem besonderen Willen ihrer verschiedenen Glieder,

vorausgesetzt, dass man dabei im Auge behält: dass der allgemeine Wille nicht daraus entsteht, dass er mit Ueberlegung aus Nützlichkeitsrücksichten durch die Glieder der Gesellschaft gewollt wird, sondern dass er, unabhängig von allem persönlichen oder gemeinschaftlichen Gutbefinden, notwendig und natürlich aus dem gesellschaftlichen Leben selbst geboren wird.

Hierbei kommt noch etwas anderes in Betracht. Auch in der Naturordnung lehrt die Wissenschaft uns Entwicklung bemerken. Das Höhere ist aus dem Niederen entstanden, und noch fortwährend können sich unter bestimmten Umständen Gruppen bilden, in welchen eine andere höhere Ordnung herscht als die, aus welcher eine solche Gruppe sich abgelöst hat. Die Perfectibilität des Naturlebens ist der Grundgedanke der ganzen neueren Naturanschauung. Aber diese Entwicklung im Naturleben findet statt an, in und durch die Exemplare, in welchen sie zustande kommt, als eine Naturwirkung, der sie unterliegen, ohne dass sie selbst darum wissen. Bei der Entwicklung in der gesellschaftlichen Ordnung ist dagegen das Bewusstsein der grosse Factor des Fortschrittes. In dem allgemeinen Willen stellt sich das Höchste und Beste, was in der Gesellschaft erwacht ist, als Ideal, und dadurch auch immermehr als Gesetz, allem besonderen Willen gegenüber, und treibt diesen, sich darnach zu richten. In der Form der öffentlichen Meinung, und demnächst der gesetzlichen Bestimmung, tritt die gesellschaftliche Ordnung als Macht auf für jedes Glied der Gesellschaft, hält ihm das Ideal vor, das auch sein Ideal sein soll, weil er mit zu dem Lebenskreise gehört, aus welchem es entsprungen ist, und stellt ihn unter die bewusste Verpflichtung, an der Verwirklichung desselben mit zu arbeiten.

Unwillkürlich sind wir durch die Beschreibung der gesellschaftlichen Ordnung schon auf das Gebiet der sittlichen Ordnung gekommen. Es war nicht anders möglich, da die erstere nur eine der Formen ist, in der die letztere sich offenbart.

Wenn von sittlicher Ordnung gesprochen wird, stellt man sich darunter oft eine gewisse Einrichtung in der Welt vor, die als eine Art Nemesis das Böse erfasst, und auf die Dauer das Recht triumphiren lässt. Dazu wird einigermassen Veranlassung gegeben durch den allgemeinen Gebrauch des Wortes Welt-Ordnung, welches an solch eine sich über die Gesamtheit der Dinge erstreckende Macht denken lässt. Inwiefern der Gebrauch dieses Wortes Empfehlung verdient, kann später in Erwägung gezogen werden, aber hier können wir sofort mit der Bemerkung beginnen, dass eine Ordnung, was sie auch sonst enthalten möge, doch immer ein Verhältnis sein muss, in dem gewisse Subjecte zu einander stehen. Eine sittliche Ordnung wird also vor allem etwas sein müssen, das in der Eigentümlichkeit sittlicher Subjecte begründet ist. Setzen wir daher für den Augenblick den Gedanken an solch eine

über alles sich erstreckende Weltordnung bei Seite, um zu sehen, was wir unter sittlicher Ordnung in der Menschenwelt zu verstehen haben.

Bildet sich aus dem Naturleben von selbst eine Naturordnung, aus dem Gemeinschaftsleben in einer Gesellschaft eine gesellschaftliche Ordnung, so sind die Menschen als sittliche Wesen durch eine sittliche Ordnung verbunden. Was Mensch ist, steht unter dem Gesetz der Pflicht, und deshalb können Menschen nicht zu einander in Beziehung treten, ohne dass das Pflichtbewusstsein mit zur Grundlage dieser Beziehung dient, d. i. mit andern Worten, ohne dass diese Beziehung einen sittlichen Charakter empfängt. Art und Mass dieses sittlichen Charakters werden natürlich von der bereits erreichten sittlichen Entwicklung abhängig sein, aber es können keine Menschen mit einander leben, ohne dass sie in irgend einer sittlichen Verbindung vereinigt sind. Von dieser Verbindung gilt nun alles, was wir soeben von der gesellschaftlichen Ordnung in Erwägung gezogen haben; freilich mit dem Unterschiede, dass das Bewusstsein dessen, wodurch der Mensch mit an diese Ordnung gebunden ist, hier nicht nur lebendiger ist, sondern auch einen mehr persönlichen Charakter trägt. Niemand gehört zu einer Gesellschaft, ohne dass er mit zu den Trägern ihrer Ordnung gerechnet würde, und ohne dass er unter ihrer Macht stände. Aber sowol das eine wie das andere kommt bei der grossen Menge der geringer Entwickelten nicht zum klaren Bewusstsein, wenigstens nicht so, dass sie ihre persönliche Verantwortlichkeit in Hinsicht der gesellschaftlichen Verbindung deutlich erkennten. Sie nehmen die begründete Ordnung als mit Autorität ihnen gegenüber bekleidet hin, wenn sie auch keineswegs durch Furcht vor Strafe oder Schaden von der Verletzung dieser Autorität abgeschreckt werden. Aber auf dem allgemeinen sittlichen Gebiete kennt jeder, auch der Einfältigste, das ich muss! und ich darf nicht! als eine persönliche Verpflichtung. Und dies nicht darum, weil es durch ein menschliches Gesetz also angeordnet wäre, sondern weil ein Gesetz im eigenen Innern es gebietet oder verbietet. Wenn wir uns von dem Zustand, in dem wir uns befinden, Rechenschaft geben, so fühlen wir uns einem Zusammenhange zugehörig, zuerst dem der Natur, die mit ihren unwandelbaren Gesetzen unser ganzes sinnliches Dasein beherscht; sodann dem der Gesellschaft, die uns in ihrer Macht hat, und Verpflichtungen auferlegt und Ziele stellt, denen wir uns nicht entziehen können; aber vor allem dem der sittlichen Ordnung, die sich in unserm Gewissen mit absoluter Autorität zum Gesetzgeber macht, die unser Verhältnis zu den Mitmenschen ihrem Rechtsspruch unterwirft, und die uns allezeit ein Ideal von etwas Höherem und Besserem als was wir schon sind vorhält, und zwar als etwas, das wir zu erreichen trachten müssen.

Wem gegenüber hätte man die Wirklichkeit dieser sittlichen Ordnung noch zu verteidigen? Das Factum, dass wir zu einander in einer

Beziehung stehen, die uns gegen einander Verpflichtungen auferlegt, und sich also unserm Bewusstsein als ein sittlicher Zusammenhang zeigt, kann schwerlich durch irgend wen bestritten werden. Man könnte nur die Bedeutung, welche wir dem zuschreiben zu müssen meinen, durch die Behauptung aufheben, dass es nur scheinbar ein sittlicher Zusammenhang sei, weil er in der Tat auf einem conventionellen Gesetze beruhe, das seinen Grund nicht in der sittlichen Natur des Menschen, sondern in gewissen, durch Egoismus und Utilität geordneten und herschend gewordenen Regeln habe. Bei der Leugnung der Ursprünglichkeit des Pflichtbewusstseins im Menschen kann auch keine Auffassung einer sittlichen Ordnung zugelassen werden, bei der sie aus einem der menschlichen Natur immanenten und darum alles was Mensch ist beherschenden Gesetze abgeleitet würde. Das eine folgt aus dem anderen. Aber darum können wir uns hier auch damit begnügen, auf das zu verweisen, was früher wider jene Leugnung der Ursprünglichkeit des Pflichtbewusstseins beigebracht ist (S. 213 ff.). Wer dem zustimmen konnte, wird sich jetzt durch die genannte Behauptung nicht entmutigen lassen. Und wer dadurch nicht überzeugt ward, wird auch jetzt den Mut nicht finden, um auf Grund des Pflichtbewusstseins auf die Wirklichkeit einer sittlichen Ordnung zu schliessen. Deswegen bleibt hier, unter Verweisung auf das, was oben gesagt wurde, nur übrig, für die, welche dadurch überzeugt sind, jetzt weiter zu entwickeln, was in der Anerkennung der Wirklichkeit und der Herschaft einer sittlichen Ordnung enthalten ist.

An erster Stelle folgt daraus eine eigentümliche Weltanschauung. Schaut man doch, sobald man eine Ordnung anerkennt, in der ein Ideal das Gesetz gibt und in der das Streben nach demselben als Verpflichtung gilt, das Ganze der Dinge noch aus einem andern Gesichtspunkte als dem der Verkettung von Ursache und Folge an. Was wir den Causalzusammenhang nennen, ist nichts anderes als die endlose Metamorphose des an sich selbst unveränderlichen Seins. In der Folge ist nichts, was nicht in der Ursache war. Die Vorstellung des Bewirktseins des einen durch das andere übertragen wir aus unserm Selbstbewusstsein auf die wechselnden Daseinsformen, die wir in der Wirklichkeit wahrnehmen. Eigentlich drücken wir also damit nur dies aus, dass, beurteilt nach der Analogie unserer eigenen Kraftanwendung, jede Erscheinung als in einem Zusammenhange begründet angesehen werden kann, in dem das Eigentümliche dieser Erscheinung seine Erklärung findet. Aber dem liegt jeder Gedanke fern, dass dieser Zusammenhang zu irgend einem bestimmten Resultate führen müsste. Wenn wir den einen sich bewegenden Billardball den andern ruhenden treffen und mit in Bewegung bringen sehen, dann liegt darin für unsere Vorstellung nichts mehr als: das geschieht. Sobald wir aus der Weise, auf welche der erste Ball sich

bewegt und den zweiten trifft, ableiten, dass damit eine bestimmte Bewegung, die wir den zweiten annehmen sehen, bezweckt sei, überschreiten wir mit unsern Gedanken das, was wir Causalzusammenhang nennen. Die Bewegung des zweiten bleibt dann zwar für unsere Vorstellung ausschliesslich verursacht durch die Berührung seitens des ersten, aber es mengt sich die Vorstellung von etwas anderem hinein, nämlich von einem Zusammenhang nicht allein der Ursache und Folge, sondern auch des Zwecks und Mittels. Nicht nur: das geschieht, sondern auch: das ist beabsichtigt.

Diese Vorstellung der Verbindung von Zweck und Mittel in dem Zusammenhang der Dinge ist bei der Anerkennung einer sittlichen Ordnung niemals auszuschliessen. Auch bei der unbestimmtesten Auffassung von irgend welcher Bestimmung, von irgend etwas werden, irgend eine Anlage verwirklichen zu müssen, hat man nicht mehr am Causalzusammenhang genug, sondern muss die Dinge in das Licht von Zweck und Mittel stellen. Gibt es für den Menschen ein: du musst! dann muss er auch zu einer teleologischen Weltanschauung kommen. Ich kann unmöglich glauben, dass für mich ein Müssen da ist, ohne darin einen Zweck zu erkennen, der alles was mich dazu führen kann zum Mittel macht. Damit ist natürlich der Causalzusammenhang, auch auf sittlichem Gebiet, nicht ausgeschlossen oder überflüssig gemacht. Ist es auch darauf abgesehen, dem zweiten Billardball eine bestimmte Bewegung zu geben, und ist auch die dem ersten Ball gegebene Bewegung darauf berechnet, als Mittel dazu zu dienen, so bleibt darum doch das Bewegtwerden des zweiten Balles um nichts weniger die Folge der Berührung durch den ersten Ball als der Ursache. Nur ist etwas anderes hinzugekommen, wodurch Ursache und Folge zugleich zu Mittel und Zweck werden, die Causalität zugleich den Charakter der Finalität bekommt. Diese beiden bilden keinen Gegensatz, so dass, wo die eine wirksam ist, die andere keinen Platz fände. Aber die Frage ist: ob allein Causalität? oder ob Causalität zugleich als Finalität?

Jeder Sachverständige weiss, wieviel andere Fragen mit dieser einen zusammenhängen. Wir werden dies später in Behandlung nehmen. Hier beschränken wir uns auf die Bemerkung, dass wer eine sittliche Ordnung anerkennt, dadurch von selbst zu einer teleologischen Weltanschauung kommen muss, weil bei Leugnung aller Teleologie kein Platz für den Begriff des Zweckes übrig bleibt, der vom sittlichen Bewusstsein unabtrennbar ist. Bemerken wir dabei nun auch schon, was uns später zustatten kommen wird, dass wir hier die Vorstellung von einem Zusammenhang von Mittel und Zweck nicht der Erfahrung, der von uns wahrgenommenen Beziehung der Naturerscheinungen entnommen haben. Unabhängig von aller Erfahrung oder Naturwissenschaft sind wir durch das sittliche Bewusstsein zu dieser Vorstellung geführt, so

dass sie für uns eine Voraussetzung hinsichtlich der Welt, eine a prioristische Voraussetzung ist, von der wir hoffen und erwarten können, dass sie durch unsere Weltwissenschaft bestätigt werde, die aber, auch wenn wir in dieser Erwartung getäuscht würden, doch für uns einen festen Grund in dem sittlichen Bewusstsein behielte, an welchem festzuhalten der Glaube an uns selbst uns nötigt, wäre es auch im Streit mit den Resultaten der Wissenschaft.

An zweiter Stelle verdient es unsere Aufmerksamkeit, dass diese Voraussetzung auf die Gesamtheit der Dinge sich bezieht, also ebensosehr auf die Naturordnung wie auf die sittliche Ordnung in der Welt. Zwar fand sie ihren Ausgangs- und Stützpunkt nur in dem sittlichen Bewusstsein, also in demjenigen, was man, im Unterschiede vom Naturleben, das Geistesleben zu nennen pflegt. Aber was sie voraussetzt, eine Beziehung von Mittel und Zweck als unabtrennlich von dem Dasein und der Herschaft einer sittlichen Ordnung, das kann nicht auf eine als bloss geistige gedachte sittliche Ordnung in der Welt beschränkt bleiben, sondern muss ebensowol auf die Naturordnung ausgedehnt werden, die den Menschen mit umfasst und an die er auch in seinem sittlichen Leben gebunden ist.

Auf zweierlei Weise kann man versuchen, und ist auch in der Tat versucht, diesem von manchen für gar zu bedenklich angesehenen Satze zu entgehen. Man erkannte zwar die Herschaft einer sittlichen Ordnung an, suchte sie aber frei zu halten oder zu machen von dem Zusammenhang mit der Naturordnung, deren Gebundenheit an das Causalitätsgesetz man mit der von jener unabtrennlichen Finalität für unvereinbar hielt.

Die eine Weise wurde von J. G. Fichte versucht. Sein Idealismus raubt dem was wir Natur und Naturordnung nennen alle Wirklichkeit. Das vermeintlich Sinnliche ist nichts anderes als ein Reflex des Uebersinnlichen, das Weltbewusstsein nur eine Kehrseite des sittlichen Selbstbewusstseins. Alles Endliche ist unser Traum, wie wir das bei dem Erwachen des Unendlichen in uns entdecken. Dann ist es keine Frage, dass die sittliche Ordnung sich auch über das Sinnliche mit erstreckt, denn die sittliche Ordnung ist das einzig Wirkliche, und ausser ihr ist nichts. Diese Auffassung braucht hier nur als historische Erinnerung ihren Platz zu finden. Wie vollkommen gerechtfertigt sie auch als die letzte Folgerung aus Kant's transscendentalem Idealismus war, als Versuch der Welterklärung ist sie in höchster Instanz durch den Entwicklungsgang der Philosophie selbst verurteilt. Oft genug mag mit der Berufung auf den richtenden Charakter der Geschichte Misbrauch getrieben sein, dennoch fällt es schwer, zu glauben, dass jemals wieder im Ernst um Revision des Urteils gebeten werden könnte,

das durch das Aufkommen der Identitätsphilosophie über die gegen alle Evidenz streitende Einseitigkeit des Fichte'schen Idealismus ausgesprochen ist. Wer nimmt sie noch auf seine Rechnung, und wer, der dies wagte, würde noch eine andere Aufnahme finden als jene ungläubige Neugier, die man meistens für den Sonderling übrig hat?

Die andere Weise ist die unserer ethischen Modernen, über deren These „Religion ohne Metaphysik" schon früher gehandelt wurde (vergl. S. 74 ff.). Wir sahen damals, wie ihre Auflösung der Religion in Sittlichkeit (Matthew Arnold's: morality touched by emotion) genau mit einem scharfen Gegensatz von Geist und Natur, von Sittlich und Sinnlich zusammenhing. Dieser Gegensatz bildet auch die Grundlage ihrer Auffassung der sittlichen Ordnung. Sie anerkennen dieselbe nicht nur als eine Folge des sittlichen Strebens des Menschen, sondern als eine objective, den Menschen umfassende und beherschende Macht. Eine Macht freilich, die ausschliesslich auf das Seelenleben und die daraus hervorgehende Lebensrichtung Einfluss hat, und neben der die Naturordnung ebenfalls gänzlich unabhängig und unbehindert in der Menschheit ihren eigenen Gang geht. Mag zuweilen ein einzelnes Wort, wie wenn man sich einen Monisten in Hoffnung nennt, ersehen lassen, dass man nicht ganz blind gegenüber den Einwänden wider das System ist, das System ist doch zuverlässig dies: dass die sittliche Ordnung in der Anordnung besteht, der gemäss in der Menschheit das Sittliche je länger je mehr herschend werden muss, aber dass dies geschehen wird ohne Zutun der Naturordnung und ohne Einfluss auf sie; dass sowol in dem Lauf der Ereignisse wie in der Aufeinanderfolge der Naturerscheinungen niemals ein anderes Gesetz als das der Causalität herschen wird. In diesem Sinne erklären sie sich gegen alles Erkennen Gottes in der Geschichte oder der Natur.

Es versteht sich von selbst, dass diese Auffassung nicht auf der Grundlage des Supernaturalismus entstehen kann. Wo stets die göttliche Dazwischenkunft vorausgesetzt werden kann, um das Reich der Natur und das des Geistes mit einander in Uebereinstimmung zu bringen, da kann man auch in Ruhe annehmen, dass die sittliche Ordnung die Naturordnung ihren Zwecken dienstbar zu machen wissen werde. Aber anders wird es, wo die Unveränderlichkeit des Naturgesetzes und die unbedingte Notwendigkeit ihrer Wirkungen die Grundlage der ganzen Weltanschauung geworden ist. Völlige Unempfindlichkeit für Lieb' und Leid des Menschen, kalte Gleichgültigkeit gegen Tugend oder Untugend, blinde Unvernunft im Zerstören der heilsamsten Pläne und der billigsten Erwartungen — sind oder scheinen das nicht die Charakterzüge der Naturordnung zu sein, und wie kann man dann glauben, dass sie im Dienst einer Anordnung stände, die das Erreichen des sittlichen Ideals verbürgen würde? Auch scheint es wol, als ob

die edelste oder wenigstens die innigste Frömmigkeit immer eine gewisse Neigung gehabt habe, das Herz abzuwenden von Natur und Weltordnung, als von dem Gebiet der ungöttlichen Mächte, um nur das allein zu suchen, was als ein Gewinn für die Seele erachtet werden kann. Kam auch dabei meistens die Aussicht auf eine zukünftige Seligkeit zu Hülfe, in der das hier gestörte Gleichgewicht zwischen Natur und Gnade hergestellt werden sollte, so blieb doch die Auffassung der sittlichen Ordnung in diesem Leben dabei dualistisch, da sie ein Reich des Geistes neben und gegenüber dem Reiche der Natur und Geschichte annahm.

Es ist kein Wunder, dass die ethischen Modernen, diesem Gedankengange folgend, zu ihrer Vorstellung gekommen sind. Scheint doch so die Unantastbarkeit der sittlichen Ordnung in dem aller Wissenschaft unnahbaren Heiligtume des sittlichen Bewusstseins sicher gestellt. Die innere Erfahrung, dass alle Dinge uns zum Besten dienen, waffnet gegen allen Zweifel, und wenn man so Gottes Stimme im eigenen Innern vernimmt, was kümmert es uns, ob man Seine Hand nicht in den Werken der Natur und dem Lauf der Weltbegebenheiten sieht?

Jemehr bei unserer Anschauung alles auf die Festigkeit der Grundlage des religiösen Glaubens, die in der sittlichen Ordnung zu finden ist, ankommt, um so viel ernstere Aufmerksamkeit verdient für uns diese Auffassung. Ist sie zu verteidigen, dann ändert der religiöse Glaube auch seinen Charakter gänzlich. Er bleibt dann wol Glaube an übersinnliche Macht auf sittlicher Grundlage, aber diese übersinnliche Macht löst sich in das auf, was Matthew Arnold nannte: „a stream of tendency which makes for righteousness". Sollte man auch für möglich halten, doch noch etwas mehr von Gott sagen zu können als das: „God a deeply moved way of saying conduct", so ist doch jede Vorstellung einer kosmischen Macht oder einer Weltregierung hinfällig, und man kann sich schwer verhehlen, dass der historische Zusammenhang mit den vorhergehenden Religionen, wenn nicht ganz abgebrochen, so doch nur noch sehr gering ist.

Woran soll man das Recht dieser Auffassung prüfen? Es gibt nur Einen sicheren Massstab. Es ist der der Wirklichkeit. Ist der Dualismus, den sie verteidigt, in der Wirklichkeit begründet? Ist in der Tat die sittliche Ordnung so unabhängig von der Naturordnung wie sie es darstellt, und stehen Natur und Geschichte so ausserhalb des Bereiches des Sittlichen, wie sie meint annehmen zu müssen?

Ziehen wir uns selbst zu Rate. Es ist gewis wahr, dass unser sittliches Leben eine relative Selbständigkeit gegenüber allen sinnlichen Empfindungen behaupten kann, dass es über alles was als Wirkung der Naturordnung in uns anzusehen ist seine Herschaft ausüben kann, — aber das hebt nicht auf, dass wir auch als sittliche Wesen an die Natur

in uns und ausser uns gebunden sind, und dass, ob auch der Weg zur Vollkommenheit für uns immer durch den Gegensatz von Natur und Geist führt, unser Streben allezeit auf die Harmonie beider gerichtet bleiben muss. In dem alten Spruche: mens sana in corpore sano liegt eine Wahrheit, die niemals ungestraft verkannt wird. Hängt die Entwicklung des sittlichen Lebens aufs genaueste mit unserer Fähigkeit zusammen, von allem was die Gemütsstimmung bewegen und heiligen kann ergriffen zu werden, wie abhängig sind wir dann allein schon dadurch von dem sinnlichen Organismus, durch den jene Eindrücke in unser Inneres fortgepflanzt werden müssen! Störungen im Nervenleben setzen sich sofort in Störungen des Seelenlebens um. Und wenn wir den Zusammenhang zwischen der Natur des Gehirns und der Gemütsverfassung besser kennten, wie würde dann die pathologische Anatomie unser Urteil über vieles, das wir sonst als sittlich böse verabscheuten, ändern! Umgekehrt, was geht über sittliche Zucht, zur Beförderung der normalen Tätigkeit des sinnlichen Organismus? Ob man die Kette: Zellgewebe, Blutumlauf, Nervenfunction, Fühlen, Wollen, Denken an der einen oder an der andern Seite ergreift, die Glieder hängen immer an einander, und man kann kein einzelnes derselben bewegen, ohne dass die andern die Nachwirkung spüren. Wie sollte es dann nun möglich sein, das Sittliche in uns gänzlich von dem Sinnlichen los zu machen, oder zu dem Sittlichen in jemandes Innern durchzudringen, ohne dabei durch seine physische Beschaffenheit Förderung oder Hemmung zu erfahren? Noch deutlicher fällt die Untrennbarkeit beider ins Auge, wenn man an das Gemeinschaftsleben in Familie, Gesellschaft und Staat denkt. Will man z. B. in den sogenannten niederen Ständen die sittliche Ordnung über die feindlichen Mächte der Unmässigkeit, Unkeuschheit, Rohheit und Zuchtlosigkeit triumphiren lassen, so wird man bald bemerken, dass man nicht weiter kommt ohne bessere Wohnungen, bessere Nahrung, Gesundheitsmassregeln, Arbeitsregulirung und was sonst noch weiter dazu dienen kann, die physischen Lebensbedingungen zu verbessern. Darum wurde mit Recht von Dr. Slotemaker den ethisch-Modernen vorgeworfen: euer Gott kann nicht zu euch kommen. Wenn Erlkönig das Kind in den Armen des Vaters ängstigt, hat der Vater nichts weiter zum Troste zu bieten als das machtlose: „sei ruhig, bleibe ruhig, mein Kind!“ aber wenn es dann in wilder Fahrt weitergeht, dauert es nicht lange und „in seinen Armen das Kind war tot!“ (Theolog. Tijdschr. 1870, S. 387 ff.). Das ist keine Uebertreibung. Eine sittliche Ordnung, die, von der Naturordnung abgelöst, diese nicht zur Erreichung ihrer Zwecke in Dienst nehmen kann, würde mit vollständiger Machtlosigkeit geschlagen sein. Sie würde dem menschlichen Geiste Ideale vorzaubern können, Gefühle und Wünsche in ihm zu wecken vermögen, aber die Uebermacht der Sinnlichkeit und der un-

aufhaltbare Gang der Naturgesetze würde jeden Versuch der Verwirklichung dieser Ideale vereiteln. Hermann Lotze lieh seinen Namen dem „Evangelium der armen Seele“ (Leipzig 1871), welches dann als höchste Weisheit und bester Trost übrig bleibt, aber man darf zweifeln, ob der Verfasser des Mikrokosmus selbst seine Befriedigung in diesem Wollen ohne Können, in dieser tätigen Liebe, die nichts Wirkliches tun kann, gefunden habe. Es ist ein Evangelium für Fromme, die von der Welt Abschied genommen haben, und deren Wehklage:

„Ich schmachte, elend	(Ik smacht, vermoeide
Vom Schicksalslauf,	Van's levens loop, —
Wehmütig hoffend	Mijn hope is weemoed,
Zu dir hinauf!“ [1])	Mijn weemoed hoop!)

doch in der Tat keinen andern Namen verdient als den der Verzweiflung an der sittlichen Ordnung selbst.

Darüber kann bei ernsthaftem Nachdenken kein Zweifel bestehen bleiben: Glaube an die Wirklichkeit einer sittlichen Ordnung umfasst zugleich Glauben an die Macht dieser Ordnung, dass sie über die Mittel verfügt, ohne welche sie sich nicht durchsetzen kann. Dabei kann sogleich anerkannt werden, dass die Weise, auf welche sie jene Mittel ihren Zwecken dienstbar macht, die Wirksamkeit der sittlichen Ordnung in der und durch die Naturordnung für das Denken noch viele ungelöste Fragen übrig lässt, — aber geht auch das wie in mancher Hinsicht über unser Begreifen, das dass kann deswegen nicht für zweifelhaft gehalten werden. Die Wirkung unseres Seelenlebens auf unsern sinnlichen Organismus ist uns ein unauflösliches Rätsel, aber niemand wird darum die Umsetzung von Gedanken in Bewegung leugnen. Die Frage: wie die sittliche Ordnung in der und durch die Naturordnung herschen kann, ist ganz derselben Art wie die nach der Herschaft des Nichtstofflichen im Menschen über den an feste Naturgesetze gebundenen stofflichen Leib. Wir werden später Veranlassung haben, hierauf noch zurück zu kommen. Für den Augenblick haben wir genug an der Bemerkung, dass die Unvorstellbarkeit der Immanenz der sittlichen Ordnung in der Naturordnung an sich selbst kein Bedenken gegen die Anerkennung derselben abgibt, in Anbetracht, dass dasselbe Bedenken bei mancher andern Beziehung gelten würde, an deren Wirklichkeit trotzdem niemand zweifelt. Unabhängig von der Möglichkeit, eine befriedigende Erklärung von der Weise zu geben, auf welche eine sittliche Ordnung ihre Zwecke in einer an durchaus unverbrüchliche Gesetze gebundenen Welt verwirklichen könne, halten wir, auf Grund des sittlichen Bewusstseins,

---

[1]) Aus de Génestet's Dichtungen (Siehe: Ausgewählte Gedichte von de G., Halle a. S., 1886, S. 58). A. d. Uebers.

fest an der Wirklichkeit und Herschaft einer sittlichen Ordnung, und an der teleologischen Weltanschauung, der Anerkennung eines Zusammenhanges von Mittel und Zweck in der Gesamtheit der Dinge, die in der Anerkennung einer sittlichen Ordnung unmittelbar beschlossen liegt.

In diesem Sinne können wir dann auch von sittlicher Weltordnung sprechen. Das Wort hat den Schein einer Anmassung, als ob wir das, was wir in uns selbst entdecken, zu gebrauchen wagten, um ein Urteil über das auszusprechen, was ausser dem Bereich unserer Wahrnehmung liegt. Aber wenn wir uns des Wortes nur bedienen, um auszudrücken, dass, wo die sittliche Ordnung herscht, sie auch in der und durch die Naturordnung herschen muss, ist kein Bedenken dawider, dass wir von Weltordnung sprechen.

Rufen wir uns nun noch einmal den Gedankengang zurück, durch welchen wir zu unserm Resultat gekommen sind. Unser Ausgangspunkt war der absolut geltende Charakter der Forderung des Sittengesetzes, die wir in unserm Innern vernehmen. Davon haben wir keine Erklärung gesucht, sondern das haben wir als ein Factum in uns hingenommen, und darauf haben wir dann die Theorie des Postulats angewandt, die dazu dient, um aufzusuchen, was notwendigerweise als wirklich vorhanden anerkannt werden muss, soll etwas anderes, das als wirklich anerkannt ist, bestehen können. So gestaltete sich in diesem besondern Falle die Frage für uns also: wenn uns die absolut und objectiv geltende Forderung des Sittengesesetzes feststeht, welcher Art muss dann die Beschaffenheit der Welt sein, damit in ihr Platz für diese Tatsache in uns sei? Die Antwort war: die Welt muss so sein, dass darin das Sittengesetz herschen kann, oder mit andern Worten: in der Welt muss eine sittliche Ordnung vorhanden sein. Darum erkannten wir eine sittliche Weltordnung als das Postulat der sittlichen Forderung in uns selbst. Bei näherer Untersuchung des Begriffs „sittliche Ordnung“ ergab sich uns weiter, dass darin die Vorstellung noch eines andern Zusammenhanges als des von Ursache und Wirkung beschlossen liege, nämlich die eines Zusammenhanges von Zweck und Mittel, so dass wir erkannten, die Thesis einer sittlichen Ordnung in der Welt sei unabtrennbar von einer teleologischen Weltanschauung, von Finalität, die in und durch Causalität wirkt. Endlich ergab sich uns, dass diese Finalität nicht als allein im Gebiet des geistigen Lebens vorhanden gedacht werden kann, sondern dass, wenn es sittliche Zwecke in der Welt gibt, die Naturordnung zu deren Erreichung der sittlichen Ordnung dienstbar sein muss.

So sind wir aus der Tatsache des sittlichen Bewusstseins des Menschen zu einer Auffassung der Welt als eines Organismus gekommen,

in welchem der Naturzusammenhang, der Zusammenhang von Ursache und Folge, als Werkzeug zur Erreichung von Zwecken dienen muss, deren Umfang und Richtung gewis kein Mensch zu bestimmen wagen wird, deren Art sich uns aber in demjenigen offenbart, was sich in uns als höchstes, ja als absolut geltendes Gesetz zu erkennen gibt.

§. 3.

Der Glaube an eine sittliche Weltordnung das Wesen des religiösen Glaubens.

Die Ueberschrift dieses Paragraphen gibt zu zwei Fragen Veranlassung:

zuerst, warum hier nur der Glaube an eine sittliche Weltordnung genannt wird, und ob nicht noch mehr, namentlich eine bestimmtere Vorstellung von etwas Uebersinnlichem, als Postulat des sittlichen Bewusstseins geltend gemacht werden kann;

sodann, ob in der Tat in dem Glauben an eine sittliche Weltordnung das Wesen des religiösen Glaubens erkannt werden kann.

Die erste dieser Fragen erhält durch den Vorgang Kant's ein besonderes Gewicht. Es ist bekannt, dass er in seiner „Kritik der praktischen Vernunft“ zu beweisen versucht hat, das Postulat des sittlichen Bewusstseins reiche viel weiter als hier zugegeben wird. Nach ihm steht die Wirklichkeit der Unsterblichkeit, der menschlichen Freiheit, und des Daseins Gottes als Postulat der praktischen Vernunft fest. Aus unserer Verpflichtung das höchste Gut zu verwirklichen, folgt, dass auch dasjenige wirklich sein muss, ohne welches das höchste Gut in seinem zwiefachen Charakter als bonum supremum und bonum consummatum nicht bestehen kann. So muss für den Menschen eine weitere Zukunft nach dem irdischen Leben vorhanden sein, er muss frei sein, um seinen Beruf erfüllen zu können, und ein Gott muss da sein, dessen Allmacht ebenso die stoffliche wie die geistige Welt unterworfen ist, und durch den die hier stets mangelnde Harmonie von Tugend und Glück bewirkt und zur Geltung gebracht wird.

Es genügt, die Grundzüge dieses Beweises wieder in Erinnerung zu bringen, um sofort dem Leser ins Gedächtnis zu rufen, was von der Kritik dagegen vorgebracht wurde. In die Beschreibung des Objectes der Pflicht als des höchsten Gutes schleicht sich schon eine Zweideutigkeit ein, die nachher zur Unterscheidung zweier Seiten des höchsten

Gutes misbraucht wird, und aus der dann die Brücke gebaut wird, über welche das Denken zur Wirklichkeit der übersinnlichen Welt kommen muss. Setzen wir an die Stelle der Verwirklichung des höchsten Gutes das Einzige, was in Kant's System einen gesetzmässigen Platz finden kann, nämlich: dem kategorischen Imperative zu gehorchen, so fällt der ganze Bau der Beweisführung für Unsterblichkeit Freiheit und Dasein Gottes als Postulate der praktischen Vernunft zusammen. Das ist schon so wiederholentlich gezeigt, und wird so allgemein anerkannt, dass es Eulen nach Athen tragen hiesse, wollte man dem noch eine ausdrückliche Beweisführung widmen.

Die Theorie des Postulats hat nur dann Kraft, wenn sie streng auf das beschränkt wird, was wirklich Postulat ist. Halten wir uns daran, so müssen wir anerkennen: mit dem Postulat des sittlichen Bewusstseins kann man nicht weiter kommen als zur Gewisheit des Daseins einer sittlichen Weltordnung. Damit ist nicht gesagt, dass man auf keinerlei Weise weiter kommen könne, sondern nur, dass das Postulat nicht weiter reicht. Man kann vielleicht mit der Speculation oder der Phantasie diese Grenze überschreiten, — das bleibt ein Punkt für spätere Untersuchung — aber was man auf diese Weise feststellen könnte ist nicht mehr Postulat. Ich halte mich für verpflichtet, hierauf die Aufmerksamkeit sehr bestimmt zu richten. Es geschieht so oft, dass der Inhalt des religiösen Glaubens einfach en bloc als Postulat hingenommen wird, dass wirkliche Gefahr vorhanden ist, es werde durch solchen Misbrauch der Postulatstheorie ihr gesetzmässiger Gebrauch verdächtig gemacht. So ist es, um ein Beispiel zu nennen, nicht ungewöhnlich, dass aus der als Postulat anerkannten Wirklichkeit einer sittlichen Ordnung auf das Dasein eines Ordners geschlossen wird, durch den die Ordnung eingerichtet ist und aufrecht erhalten wird. Man lässt sich dazu durch das Raisonnement verleiten, dass diese Ordnung nicht da sein und herschen könnte, wofern sie nicht in einer höchsten Ursache alles Sittlichen und Materiellen und des Zusammenhanges beider begründet wäre. Das Recht dieses Raisonnements kann hier vorläufig ausser Beurteilung bleiben, aber dies fällt doch gleich ins Auge, dass es zu einer andern Art gehört als das Postulat. Es dient dazu, um einen Erklärungsgrund für ein gewisses Factum zu finden, und, wie wir früher gesehen haben, das Postulat kann nie zur Erklärung angerufen werden. Oberflächlich betrachtet mag es gleichartig zu sein scheinen, wenn man sagt: wofern eine Ordnung da ist, muss auch ein Ordner da sein, oder: wenn ein absolutes Sittengesetz da ist, muss auch eine sittliche Ordnung da sein; bei einigem Nachdenken aber gewahrt man doch bald den Unterschied: dass man im ersten Fall das Causalitätsgesetz angewandt hat, und dass im zweiten durchaus keine Causalität in Frage kommt.

So können auch Fragen nach der Weise, auf die man sich das Uebersinnliche vorzustellen habe, ob in deistischem, pantheistischem, oder theistischem Sinne, nie nach der Methode des Postulats behandelt werden. Wie sollte doch ein bestimmter Gottesbegriff Postulat des sittlichen Bewusstseins sein können? Kein Gottesbegriff im Allgemeinen, geschweige denn ein bestimmter Gottesbegriff kann als Postulat geltend gemacht werden. Gibt es ein absolut geltendes praktisches Gesetz, dann muss dies Gesetz auch herschen können, also muss es eine sittliche Ordnung geben, — das ist ein Postulat. Aber will man nun weiter gehen und behaupten: also muss das göttliche Wesen auf solche Weise gedacht werden, dass die sittliche Weltordnung in ihm ihren Grund und Stützpunkt finden kann, dann gibt man das Postulat wieder preis, um es durch eine Hypothese zu ersetzen.

Aber es scheint, nach dem zu schliessen, was von vielen als Regel befolgt wird, noch einen andern Weg zu geben, um mit dem Postulat Gewisheit hinsichtlich des Uebersinnlichen zu erlangen. Dr. A. Réville hat einmal gesagt: „l'homme est un être adorant; d'où il faut conclure immédiatement qu'il existe un être adorable“ [1]. Dies ist nur die paradoxe Form der allgemeinen Methode, auf Grund gewisser Gemütsbedürfnisse zu postuliren, was zur Befriedigung dieser Bedürfnisse für unentbehrlich gehalten wird. Nicht allein trachtet man dem bereits gefundenen Gottesbegriffe dadurch einen Inhalt zu geben, dass man auf ihn überträgt, was im Menschen selbst als höhere göttliche Natur dargestellt wird, sondern, und vor allem, nimmt man seine Gewisheit z. B. hinsichtlich des Daseins Gottes aus dem durchaus Unbefriedigenden der Vorstellung, dass es keinen Gott gebe, und setzt deswegen die Idee: ich kann nicht aus ohne Gott! in den Glauben um: es muss ein Gott da sein!

Wirklich ist dies eine Art von Postulat, und zwar das, welches für das populäre Bewusstsein die meiste Ueberzeugungskraft hat. Das würde unerklärlich sein, wenn darin nicht eine gewisse Wahrheit enthalten wäre. Für die, welche durch Erziehung und Lebensschicksal ihr Gemütsleben auf den Glauben an Gottes Dasein und Regierung zu beziehen gelernt haben, ist es eine Wahrheit, dass sie nicht ohne Gott auskönnen, und alle Bedenken des Unglaubens prallen ab an dem: es muss einen Gott geben! was von dem frommen Gemüte postulirt wird. Aber wie viel Ehrerbietung und Sympathie man auch dafür haben möge, wenn man sich von der Festigkeit der Grundlage Rechenschaft gibt, auf der dann der religiöse Glaube ruht, so kann man sich doch nicht verhehlen, dass hier gerade dasjenige fehlt, was sich uns früher als unentbehrlich für die Gültigkeit des Postulats ergab. Das „ich muss“ wovon man

---

[1]) Essais de Critique religieuse. 1860. Préface p. XXIX.

hier ausgeht, ist von ganz anderer Art als das „ich muss“, auf dem Kant das Postulat meinte aufbauen zu können. Das letzte ist eine Pflicht, begründet in einem absolut geltenden Gesetze, während hingegen das andere, möge es sich auch dem Menschen als ein Bedürfnis zeigen, doch in Wahrheit den Charakter eines Wunsches trägt, eines Vertrauens, einer Erwartung. Von einem Gesetz, das sich selbst mir als unbedingt geltend aufdrängt, muss ich glauben, dass es sich als Gesetz wird geltend machen können. Aber welches Recht haben wir, um auf die Erfüllung solch eines Bedürfnisses zu rechnen? Man braucht nicht einmal an allerlei Wünsche zu denken, die, durch Selbstsucht oder Eitelkeit oder Schwärmerei eingegeben, im Menschen solch eine Uebermacht über sein Gemütsleben bekommen können, dass er ihre Erfüllung für ein wirkliches Bedürfnis für sich hält. Nehmen wir die edelste Sehnsucht, die es gibt, die, welche sich auf das allgemeine Wol, auf die Rettung Unglücklicher, auf den Sieg einer gerechten Sache richtet. Sie kann für jemanden, der sie hegt, so sehr zum Bedürfnis werden, dass er davon zu sagen wagt: das muss geschehen; dass er ihre Erfüllung als absolut gewis zu postuliren sich untersteht. Und doch, wie oft ist der Lauf der Welt diametral im Streit mit dieser Erwartung, und geschieht gerade das, was man vorher für unmöglich gehalten hatte! Welche Bürgschaft gibt so auch das: ich kann nicht aus ohne Gott! dass die vorausgesetzte Wirklichkeit diesem Bedürfnis entspreche? Welch notwendiger Zusammenhang ist, so können wir Dr. Réville fragen, zwischen dem Drang zur Anbetung im Gemüt des Menschen und der Gewisheit des Daseins eines Objectes dieser Anbetung? Gesetzt das „être adorable“ wäre nicht da, dann würde man die Tatsache, dass der Mensch ein „être adorant“ ist, unerklärt und unerklärbar nennen können, aber dies würde wahrlich nicht die einzige unerklärte und unerklärbare Erscheinnng in der Welt sein; und ebensowenig wie wir, wo wir dem auf anderem Gebiete begegnen, darin das Recht fänden, auf die Wirklichkeit von etwas zu schliessen, das, wenn es bestände, eine befriedigende Erklärung geben würde, ebensowenig können wir die beregten Gemütsbedürfnisse als Gewähr für die Wirklichkeit dessen annehmen, wodurch sie erfüllt werden könnten.

Wenn wir darum hören: es muss Einen geben, der die Gebete hört! es muss Einen geben, der das Unrecht rächt! so verehren wir gerne das gläubige Vertrauen, das sich darin ausspricht, aber als Grund für den Glauben an die Wirklichkeit des Uebersinnlichen können wir dies Vertrauen nicht gelten lassen. Kant's Regel bleibt bestehen, dass nur das absolut geltende praktische Gesetz in uns als Grundlage des Postulats dienen kann, und wir fügen dem hinzu: dass nichts anderes darauf auferbaut werden kann als was auch wirklich durch dies Gesetz postulirt wird.

Die erste der beiden genannten Fragen ist beantwortet. Jetzt kommt die andere: ob in der Tat im Glauben an eine sittliche Weltordnung das Wesen des religiösen Glaubens gefunden werden kann.

Ein scheinbar triftiges Bedenken gegen eine bejahende Antwort liegt auf der Hand. Auf der einen Seite muss man in allerlei Religionsformen wirklichen religiösen Glauben anerkennen, ohne dass man darin Glauben an eine sittliche Weltordnung nachzuweisen vermag; auf der andern Seite offenbart sich der religlöse Glaube in allerlei Formen, in denen anderes und mehr erscheint, als was man als Glauben an eine sittliche Weltordnung bezeichnen kann.

Dies Bedenken macht eine nähere Erklärung notwendig.

Es versteht sich von selbst, dass, wenn das Wesen des religiösen Glaubens in den Glauben an eine sittliche Weltordnung gesetzt wird, dies nur dann auch von den niedern und niedrigsten Religionsformen behauptet werden kann, wenn in ihnen implicite schon ein Glaube an eine sittliche Weltordnung gefunden werden kann. Niemand wird bei den Religionen der culturlosen Völker an die Vorstellung einer der Naturordnung immanenten sittlichen Ordnung, so wie wir die jetzt haben, denken. Aber das ist auch zur Rechtfertigung des Satzes, den ich aussprach, nicht erforderlich. Die Frage ist nur, ob auch jener unentwickelte Glaube das auf elementare Weise in sich fasst, was sich später zum Glauben an eine sittliche Weltordnung entwickelt, und ob dieses seine Eigentümlichkeit ausmacht. Erinnern wir uns nun, was sich bei der Untersuchung vom Ursprunge der Religion ergab. Das Resultat war, dass die Religion entsteht, wo bei dem Menschen die primitive Vorstellung einer übersinnlichen Macht in Berührung mit dem erwachenden sittlichen Leben kommt, wo die durch die vorausgesetzte übersinnliche Macht erweckte Achtung zu ihrer Verehrung führt und ein erstes Bewusstsein der Verpflichtung gegen sie entstehen lässt. Liegt darin nicht elementarisch, implicite, was wir meinen, wenn wir von sittlicher Ordnung sprechen? Zuerst die Grundlage des Sittlichen, das sich gebunden fühlen durch etwas, welches Achtung einflösst und Verpflichtung auferlegt. Wenn Kant alle Sittlichkeit auf Gehorsam gegen das: du musst! zurückführt, das der Mensch in sich selbst fühlt, sollte er dann den Namen des Sittlichen dem Gefühl im Innern des primitiven Menschen verweigern, dass jene geheimnisvolle Macht ihn erfasse und von ihm etwas begehre, das er tun müsse? Dies mag in der tiefsten Finsternis kindischen Aberglaubens geschehen, die Uebereinstimmung, die Gleichartigkeit bleibt doch dieselbe. Immer ist ein Gefühl der Achtung und ein Bewusstsein der Verpflichtung vorhanden, die beiden Grundzüge alles sittlichen Bewusstseins.

Dazu aber kommt noch etwas anderes. Jenes Gefühl wird geweckt, und jenes Bewusstsein der Verpflichtung erwacht unter dem Eindruck einer

vorgestellten übersinnlichen Macht. Es ist also nicht dasselbe wie das, was der Mensch in Rücksicht auf einen Mitmenschen fühlt, dem er Ehrerbietung und Gehorsam schuldig ist, sondern das was ihm die Achtung einflösst und die Verpflichtung auferlegt, offenbart sich ihm als eine höhere objective Macht, die ihm das Gesetz gibt; ein Gesetz, das, gerade weil es von solch einer höheren Macht ausgeht, einen absoluten Charakter für ihn erhält. Ist auch das nicht wieder elementarisch dasselbe wie das was wir in der sittlichen Ordnung erkennen, dass sie eine uns ergreifende, umfassende und beherschende Einrichtung ist, die als das Höhere, das Absolute all' unserm individuellen Streben und Wollen gegenüber steht? Nehmen wir den religiösen Glauben in seinen niedrigsten Formen, und fragen wir: was ist es nun eigentlich, woran solch ein Kindmensch auf dem Standpunkt des Naturismus oder Animismus glaubt? dann läuft es doch hierauf hinaus, dass er unter den verschiedenen Eindrücken, welche die ihn umgebende Natur auf ihn macht, auch in sich einen Eindruck von etwas gewahrt, das ihm von einer andern Art als alles übrige zu sein scheint, weil es ihn nicht allein in Erstaunen setzt, beängstigt oder erfreut, sondern ihm das Gefühl einflösst von etwas zu m ü s s e n, und das ihn darum auch zu einer Verehrung dessen zwingt, was ihn unter diese Verpflichtung, dieses Müssen stellt, wie er solche gegenüber von nichts anderem, das Eindruck auf ihn macht, in sich fühlt. Wenn wir nun dieses erste religiöse Gefühl in unserer Sprache beschreiben müssen, dann können wir dafür doch schwerlich eine bessere Bezeichnung finden als die, dass im Menschen eine erste Idee von einer sittlichen Ordnung erwacht. Nicht allein kommen in dem primitiven religiösen Glauben einzelne Züge vor, die man auch in dem Glauben an eine sittliche Ordnung wieder findet, sondern bestimmter, das, was das Charakteristische des religiösen Glaubens im Unterschied von andern Gefühlen ausmacht, besteht gerade in dem, was wir anfänglichen Glauben an eine sittliche Ordnung nennen würden. Folgen wir dann weiter diesem religiösen Glauben in seiner spätern Entwicklung, so sehen wir die Vorstellungen und Gebräuche sich nach dem Masse des menschlichen Fortschrittes in Naturerkenntnis und Bildung wandeln, aber das Bleibende und sich immer mehr Befestigende ist der Glaube an die sittliche Ordnung. Die Natur- oder Geisterverehrung geht in eine Vorstellung von Göttern nach dem Bilde des Menschen über, und wie sehr die Götterwelt auch das Bild des sinnlichen Sterblichen trägt, die Beziehung des Menschen zur Gottheit erhält doch allezeit mehr einen sittlichen Charakter. Die Götter werden die Wächter von Recht und Gesetz, auf ihrer Autorität beruhen die Einrichtungen des Staates, sie heiligen die Verhältnisse von Gesellschaft und Familie. Die ungeschriebenen Gesetze, die die sittliche Grundlage alles dessen was als Gesetz unter den Menschen gilt bilden, sind der

Wille der Gottheit. Fällt auf einem höheren Standpunkte der Entwicklung der Glaube an die Wahrheit der Mythologie fort, so bemächtigt sich die Philosophie des Namens und der Legende der Götter, um sie als Sinnbilder der sittlichen Ideen zu gebrauchen, die, als das Wesentliche im religiösen Glauben, die alten Mythen überlebt haben; und jedesmal, wenn darnach die Vorstellung der Gottheit in eine neue Entwicklungsphase tritt, geschieht wieder dasselbe, der Glaube an die sittliche Ordnung setzt sich, gemäss der Erleuchtung und den Bedürfnissen der herschenden Cultur, in einen Gottesglauben um, der dann für den reinsten Ausdruck desselben gehalten wird.

So ist es nicht zuviel gesagt, wenn man auch für die niedrigeren Stufen der religiösen Entwicklung den Glauben an eine sittliche Ordnung das Wesen des religiösen Glaubens nennt.

Aber eine andere Frage ist es, ob damit auch genug gesagt sei, angesehen was alles, ausser dem Gedanken der Gebundenheit des Menschen an den göttlichen Willen, sonst noch zur Religion gehört. Wenn man z. B. auf die endlosen Verschiedenheiten im Cultus achtet, geht es dann wol an, das alles auf Glauben an eine sittliche Ordnung zurückzuführen? Wie viel Gebräuche sind in jeder Religion, die von den Gläubigen beobachtet werden, nur weil sie dieselben als auf göttlicher Autorität beruhend ansehen, von denen man aber doch kaum behaupten kann, dass durch ihre Erfüllung dem Begriff der Gebundenheit an eine sittliche Weltordnung Gehorsam geleistet werde.

Bei der Beantwortung dieses Bedenkens muss ich die Aufmerksamkeit auf das Eigentümliche eines jeden Cultus lenken: dass er mehr als etwas anderes das Charakteristische einer Religion verrät, und dass dennoch nichts geeigneter ist, uns zu einer verkehrten Auffassung einer Religion zu verleiten, als die Cultusformen, die wir mit ihr verbunden finden.

Der Cultus ist das sprechendste Zeichen des Eigentümlichen einer Religion, aus dem einfachen Grunde, weil der unentwickelte Mensch und deshalb die grosse Menge viel leichter, was im Herzen vor sich geht, in einer Handlung ausdrücken, als sich in einem Begriffe zur Klarheit bringen können. Sehr deutlich zeigt sich das in den naivsten ältesten Cultuspraktiken, die eigentlich nichts anderes bedeuten als dass der Mensch sich dem anschliessen will, was er die Götter tun zu sehen meint. Mit ihnen will er Malzeit halten, mit Geschrei und Lärm will er sich in ihren Streit mengen. Aehnlich ist auch das bekannte Gebet der Samojedenfrau an die Sonne: mit Dir stehe ich auf, und mit Dir lege ich mich zur Ruhe. Was dabei zum klaren Begriffe ward, wird sehr wenig gewesen sei, aber die nebelhafte Idee einer Beziehung zu jenen höheren Mächten findet einen Ausdruck in einer Handlung, die dadurch zu einer Form des Cultus wird. Wir können, glaub' ich,

ruhig annehmen, dass jetzt in unserer hochgebildeten Welt völlig dasselbe bei den weniger Entwickelten stattfindet, für die ebenfalls die Teilnahme am Gottesdienst, an der Abendmalsfeier, an der Messe, als an heiligen Handlungen, weit mehr denn die an Uebungen in religiöser Erkenntnis und Gesinnung, einen Hauptbestandteil des religiösen Lebens ausmacht. Aus dem Gesichtspunkt angesehen, gehört der Cultus zu dem Wesentlichsten in der Religion, und lehrt er uns besser als etwas anderes, was die Religion für das Volk ist.

Dem steht gleichwol ein anderes gegenüber. Ideen ändern sich allmählich, unmerklich. Wenn die Stufe der Cultur, der sie angehören, verschwindet, dann weichen sie auch ohne Widerstand den neuen Einsichten, die sie verdrängen. Wie seit dem 17. Jahrhundert der Hexenglaube aus der öffentlichen Meinung verschwand, so fällt jetzt der Teufelsglaube auch für die conservativste Orthodoxie dahin. Ein Mensch kann nur das denken, was sein Jahrhundert ihm anzunehmen vergönnt. Anders aber ist es mit Gebräuchen, die einmal in das Volksleben aufgenommen sind. Haben diese auch lange schon den Boden verloren, aus dem sie früher entsprossen sind, und ist damit auch ihre Bedeutung verschwunden, sie leben dennoch fort, umgedeutet und misdeutet durch eine spätere öffentliche Meinung, die noch immer dem eine Bedeutung beilegen will, das nicht mehr bedeuten kann, was es ursprünglich gewesen ist, und die es oft um so hartnäckiger verteidigt, je weniger Recht des Daseins es behalten hat. Schon früher nannte ich als Beispiel davon die bleibende Gewohnheit der Beschneidung bei den Israeliten, aber nicht anders ist es bei uns mit der Taufe. Woher dieselbe auch stammen möge, sicher hat niemand in den ältesten christlichen Kreisen an all' die erbaulichen Erklärungen gedacht, mit denen die Fortdauer dieser Feierlichkeit jetzt selbst von Modernen verteidigt wird. Wenn es keine Taufe gäbe, würde doch gewis kein Christ, von welcher Kirche oder welchem Bekenntnis auch, gegenwärtig daran denken, solch eine Besprengung mit Wasser unter dem Aussprechen einiger sacramentalen Worte einzuführen. Doch ist für die grosse Menge Christ-sein kaum denkbar ohne getauft-sein. Die Anzahl derartiger Beispiele würde sich ohne Mühe verwehren lassen. Wenn man die Geschichte der religiösen Gebräuche erkundet, dann kommt man bei einigen nicht allein weit über die Grenzen des jetzt herschenden Glaubens hinaus, sondern sogar tief in die alten Naturreligionen hinein, die wol als blindes Heidentum gebrandmarkt werden, deren originelle sprechende Symbole aber, durch die Verchristlichung ihrer wahren Bedeutung beraubt, doch als heilige oder ehrwürdige Einrichtungen unter uns fortleben.

Zu dieser zwiefachen Betrachtung geben alte Cultushandlungen Veranlassung. Ursprünglich die unmittelbarste Aeusserung der im

Herzen des Menschen lebenden Religion, werden sie durch Vererbung eine Art von opus operatum, das zu der dann herschenden Religion in keiner lebendigen Beziehung mehr steht.

Ist es dazu gekommen, dann kann man auch mit Recht bezweifeln, ob sie auch in dem Glauben an eine sittliche Ordnung begründet seien. Dieser Glaube ist z. B. gewis der Grundgedanke der jetzt unter uns herschenden Auffassung von der Taufe, als des Sinnbildes der Aufnahme des Christenkindes in die heiligende Gemeinschaft der Gemeinde; aber welcher Zusammenhang besteht zwischen diesem Glauben und der Tauffeierlichkeit an sich selber, abgesehen von dieser Auffassung, die man jetzt damit verbindet? Dann ist sie doch nichts anderes als ein alter Gebrauch, den man beibehält, um die historische Entwicklungslinie des Christentums nicht abzubrechen. Aber dann ist auch das Symbol selbst nicht mehr die Form des religiösen Glaubens. Der Glaube spricht sich aus in der Auffassung, die dem Symbol angepasst wird, das Symbol selbst aber weist nur auf Achtung vor der Tradition hin.

Diese Unterscheidung kann zur Antwort auf das Bedenken dienen, welches uns beschäftigt. So gewis zugegeben werden muss, dass in den Cultushandlungen jeder Religion Bestandteile vorkommen, die man nicht als Ausdruck des Glaubens an eine sittliche Ordnung ansehen kann, ebenso gewis ist jeder Cultus ursprünglich in diesem Glauben begründet. Natürlich nicht allezeit in bewusstem Glauben, in dem Sinne, dass der Mensch sich Rechenschaft davon gegeben hätte, wie er seine Beziehung zu einer sittlichen Weltordnung in einer oder der andern religiösen Handlung zu symbolisiren suchte. Man könnte zweifeln, ob jemals ein lebensfähiges Symbol solch bewusster Ueberlegung entsprungen sei. Das ächte Symbol ist niemals ein Erzeugnis aus dem Willen eines Mannes. Am allerwenigsten in der Religion, in welcher mehr als irgendwo anders Andacht und Intuition die Organe der Erfindung sind. Aber wenn der religiöse Mensch in der einen oder andern bildlich darstellenden oder sinnbildlichen Handlung ausdrückte, was er für die Gottheit fühlte oder von ihr erwartete, dann war die Triebfeder in ihm dasselbe, auch wieder elementarisch, was wir meinen, wenn wir von Glauben an eine sittliche Weltordnung sprechen. Schon dies, das er dazu durch ein religiöses Motiv getrieben wurde, würde dafür zum Beweise dienen. Es kommt aber noch hinzu, dass, in Betracht es nicht allein ein Glaube, eine Vorstellung, sondern eine Tat von ihm war, darin auch ein bestimmter Wille wirksam war, der sich in Beziehung mit der Gottheit zu setzen, oder die bestehende Beziehung zu ihr zu verstärken oder zu erneuern suchte. Man wird vielleicht sagen: dieser Wille kann ein blos egoistisches Hülfesuchen gewesen sein. Das kann sein, aber dann würde ich antworten: eines von beiden, entweder es war nichts anderes als dies, dann aber ist, wie uns früher bei der

Untersuchung nach dem Ursprunge der Religion sich ergab, auch kein Grund vorhanden, um dieser Handlung einen religiösen Charakter zuzuerkennen; oder jenes Hülfesuchen hing mit der Verehrung der höheren Macht als Gottheit zusammen, und dann war es auch mit der Vorstellung verbunden, dass die Gunst der Gottheit durch Gehorsam gegen ihren Willen erworben werden müsse, — eine der primitiven Formen des Glaubens an eine sittliche Ordnung. Wenn man nicht ausschliesslich auf die Form der Cultushandlung achtet, sondern zu dem Motiv, das zu ihr führt, hindurch dringt, dann wird man ihre Grundlage immer in irgend welchem Eindruck oder einer Ueberlegung finden, die bei dem Menschen nicht entstehen konnte, wenn für ihn die Beziehung zu der Gottheit nicht den Charakter einer sittlichen Verbindung trug, immer in dem Masse und nach der Weise, auf welche für ihn das Sittliche zum Bewusstsein und zur Ausführung kommen konnte, aber doch immer so, dass er aus einer Idee der sittlichen Verpflichtung heraus handelte, und dass er sich also bei seiner Handlung an eine sittliche Ordnung gebunden fühlte.

Darf ich durch das Beigebrachte die Fragen, zu denen die These in der Ueberschrift dieses Paragraphen Veranlassung gab, beantwortet, und die Bedenken, die sich dagegen erhoben, widerlegt halten, dann haben wir in jener These das Endresultat, wozu unsere Untersuchung bis jetzt uns geleitet hat.

Am Anfang dieser Untersuchung (Hauptstück I, §. 1) taten wir die Frage, was eigentlich untersucht werden müsse. Wir fanden dazu in der Methode Veranlassung, die u. a. von Pfleiderer befolgt wird, dass man erst den religiösen Glauben in seiner historischen Entwicklung beschreibt, und dann zu beweisen versucht, dass das vorausgesetzte Object jenes Glaubens, ein göttliches Wesen gemäss der Auffassung des Theismus, wirklich da sei. Dagegen stiegen uns verschiedene Bedenken auf, vor allem dieses, ob es denn ausgemacht sei, dass der religiöse Glaube sich dadurch unterscheide: dass er Glaube an das Dasein solch eines Wesens sei. Muss, so fragten wir, das Wesen des religiösen Glaubens in die Anerkennung des Daseins eines höchsten Wesens gesetzt werden, so dass, wenn sich ergiebt, dass dies verteidigt werden könne, der Glaube dann auch gerechtfertigt ist? Dies schien uns eine willkürliche Voraussetzung, wenigstens eine solche, die nicht zur Grundlage und zum Leitfaden der Untersuchung genommen werden dürfe, so lange ihr Recht nicht hinlänglich erwiesen sei. Wir meinten darum einer andern Methode folgen zu müssen. „Es ist nicht auszugehen von der Voraussetzung, dass der religiöse Glaube eine Welterklärung postulire, bei der alles was da ist aus Einem allgemeinen Grunde, nämlich aus einem höchsten Wesen, abgeleitet wird, um dann das Dasein solch eines

höchsten Wesens womöglich zu beweisen. Wir müssen damit beginnen, den Glauben selbst zu fragen, was er postulirt. Liegt, wie jeder zugestehen wird, in allem Glauben eine gewisse Voraussetzung hinsichtlich des Ganzen der Dinge, dann müssen wir vor allem das Charakteristische dieser Voraussetzung aufsuchen. Die Wissenschaft geht bei ihrer Untersuchung mit der Voraussetzung an die Welt: dass zwischen allen Erscheinungen eine Verbindung von Ursache und Folge sein werde. So hat auch der Glaube seine Hypothese hinsichtlich der Welt, die Frage ist nur: welches ist dieselbe? Ist darauf die Antwort gefunden, hat sich ergeben, was das Charakteristische einer religiösen Weltanschauung ausmacht, dann kommt die Frage: wie diese Weltanschauung sich rechtfertigen lässt."

Diese Methode haben wir in Anwendung gebracht. Sie hat uns zu einer sorgfältigen Zergliederung des Wesens alles religiösen Glaubens, der Weise, auf welche dieser Glaube sich eine Voraussetzung hinsichtlich der Weit bildet, und dessen, was diese Voraussetzung enthält, geführt, und so sind wir zu dem Resultat gekommen: der Glaube an eine sittliche Weltordnung ist das Wesen des religiösen Glaubens.

Vielleicht wird es manchen wundern, dass in diesem Satze selbst der Name Gottes nicht vorkommt. Gewis, es ist ein grosser Unterschied zwischen dieser Bestimmung des Wesens des religiösen Glaubens und derjenigen, welche ihn als Glauben an das Dasein eines höchsten Wesens charakterisirt. Aber der Unterschied ist doch ein einigermassen anderer, als er vielleicht erscheint, wenn man einfach die beiden Bestimmungen einander gegenüber stellt. Nicht etwa, dass in der einen kein Platz für den Glauben an das Dasein eines Gottes wäre, während in der andern alles gerade von der Anerkennung seines Daseins abhinge. Denn wenn der Glaube an eine sittliche Weltordnung das Wesen des religiösen Glaubens genannt wird, dann ist damit der Glaube an das Dasein eines Gottes durchaus nicht ausgeschlossen. Es könnte selbst sein, dass die Anerkennung einer sittlichen Weltordnung zu der Ueberzeugung bringen müsste, sie sei in einem höchsten Wesen begründet, aber in jedem Falle kann diese Ueberzeugung nie als unvereinbar mit ihr angesehen werden. Ob der Glaube an das Dasein eines Gottes, in dem Sinne, in welchem er z. B. durch Pfleiderer verteidigt wird, auf der Grundlage des Glaubens an eine sittliche Weltordnung auferbaut werden kann und muss, und auf welche Weise dies dann geschieht, bleibt eine offene Frage, die nunmehr an die Reihe kommen muss. Die Meinung der These ist nicht, dass solcher Glaube an einen Gott dem religiösen Glauben fremd wäre, sondern nur, dass er nicht das Wesen der religiösen Weltanschauung ausmacht. Dies ist nicht abhängig von jenem Glauben. Es kann religiöser Glaube, religiöse Weltanschauung vorhanden sein, auch wo der Glaube an ein höchstes Wesen nicht ge-

funden wird, und unabhängig davon verdient jede Weltanschauung den Namen einer religiösen, die in dem Glauben an eine sittliche Weltordnung begründet ist.

Diese Regel wird hier nicht willkürlich gemacht, sondern ist auf dem Wege gefunden, dass man, mit Vermeidung aller willkürlichen Voraufstellung irgend eines Begriffes des religiösen Glaubens, den Glauben selbst, so wie er sich in der Menschheit zeigt, gefragt hat, was seine Eigentümlichkeit, was seine charakteristische Weltanschauung sei.

Dieses Resultat setzt uns jetzt in den Stand, die Grenzen des Gebietes der Religion abzustecken.

Man hat vor einigen Jahren in Niederland, in dem Streit mit den ethischen Modernen, auch wol gefragt, ob ihre Denkweise noch auf den Namen religiösen Glaubens Anspruch machen könne. Wenn sie für das eiferten, was sie „Religion ohne Metaphysik" nannten, dann wurde von ihren Gegnern doch gewis nicht mit Unrecht behauptet, dass es ein Misbrauch des Wortes Religion sei, wenn damit eine Lebensauffassung bezeichnet werde, die, unter Leugnung jedes Objects der Verehrung, nur auf einen bestimmten Gebrauch des Lebens Beziehung hat. Wie ernsthaft gemeint und wie sehr zu respectiren darum jene Auffassung auch sein mochte, man meinte, dass sie doch zu einer andern Art gehöre, als zu der, die nun einmal mit dem Namen Religion bezeichnet wird. Welche Verschiedenheit von Ansichten und Handlungsweisen die dagewesenen und noch vorhandenen Religionen auch zeigen mögen, dies haben sie doch alle mit einander gemein, dass sie auf etwas Objectives gerichtet sind, dass sie alle nur verschiedene Arten der Verehrung einer vorausgesetzten übersinnlichen Macht sind. Und wenn nun jeder Gedanke an übersinnliche Macht und ihre Verehrung beiseite geschoben wird, und nichts als eine sittliche Lebensrichtung übrig bleibt, warum soll man dem dann den Namen Religion noch geben? Etwas kann gut, schön, achtungswert sein, ohne deswegen religiös heissen zu müssen. Das Religiöse ist eine eigene Art, und ohne den Wert jener Auffassung irgendwie schmälern zu wollen, erklärte man nur, dass sie zu dieser Art nicht gehöre.

Aber dies Bedenken gilt doch allein gegenüber der von einzelnen unter den ethischen Modernen verteidigten Auffassung, bei welcher alles Objective als Gegenstand des religiösen Glaubens verneint ward. Nicht gegenüber den andern, die zwar, durch die Trennung, die sie zwischen sittlicher Ordnung und Naturordnung machten, aus dem Begriffe Gottes alles verbannten, was früher mit den Worten „Gott der Schöpfer und der Weltregierer" bezeichnet wurde, die also die übersinnliche Macht als Gegenstand der Verehrung nie als kosmische Macht auffassen lassen wollten; die aber mit um so grösserem Nachdruck diese übersinnliche Macht als absolute sittliche Macht anerkannten, und deswegen, ob sie

es mit dem Namen bezeichneten oder nicht, eine sittliche Ordnung zum Gegenstand der Verehrung machten. Gegen sie konnte man dies Bedenken geltend machen, dass, wie das sich auch uns bei der Behandlung des Begriffes „sittliche Ordnung" ergab, die Trennung des Natürlichen und Sittlichen durch die Wirklichkeit Lügen gestraft wird. Aber es war kein Grund vorhanden, ihrer Denkweise das Prädikat „religiös" abzusprechen. Das hätte man freilich tun müssen, wenn das Wesen des religiösen Glaubens in die Anerkennung des Daseins eines Gottes gesetzt werden müsste. Aber wenn der religiöse Glaube in seinem tiefsten Wesen Glaube an eine sittliche Ordnung ist, dann mochte man urteilen, dass darin mehr enthalten liegt als diese ethischen Modernen damit verbinden zu können meinten, aber dann bestand doch zwischen ihnen und der andern ethisch-modernen Fraktion ein principieller Unterschied, der ihnen einen Platz an dieser Seite und den andern einen Platz an jener Seite der Grenzlinie des Gebietes der Religion anwies.

Wenn man sagt, dass diesen ein Platz an der einen, jenen ein Platz an der andern Seite der Grenzlinie der Religion angewiesen werden müsse, dann denkt man dabei nur an ihre Gedanken, nicht an die Personen, die jene Gedanken verteidigen. Von Religion in dem Sinne der Gemütsstimmung, wofür wir mit Vorliebe das Wort Frömmigkeit gebrauchen, ist dabei keine Rede. Ein frommer Sinn kann sich bei allerlei ernsthaften Anschauungen finden, auch bei solchen, denen man das Pradikat religiös absprechen muss. Unter diesem Vorbehalt ist es aber doch von wesentlichem Interesse, sich Rechenschaft davon zu geben, was noch zum Gebiet der Religion gehört und was nicht mehr. Die Furcht, jemand oder etwas auszuschliessen, ist höchst achtungswert bei aller sittlichen Beurteilung, wird aber gefährlich, wenn man eine wissenschaftliche Unterscheidung aufstellt. Dann ist eine Grenzlinie unentbehrlich. So können wir auch, nach allem, was wir bislang erwogen haben, nicht anders als dass wir auf die Frage: wo beginnt und endigt die religiöse Weltanschauung? zur Antwort geben: wo die Weltanschauung durch den Glauben an eine sittliche Ordnung beherscht wird.

So auf der Einen Seite. Aber auf der anderen Seite des Gebietes liegt eine Grenzlinie, die in Acht zu nehmen für uns von noch grösserer Bedeutung ist. Ich meine die Seite, die nach dem Intellectualismus zu liegt, welcher, mit Verkennung des eigentlichen Wesens der Religion, den religiösen Glauben zu einer Sache des Wissens machen will. Wir könnten uns daran erinnern, wie wir, als wir ein Werturteil zur Grundlage unserer ganzen ferneren Betrachtung machten, das Gebiet des Wissens, in dem Sinne, welchen die Wissenschaft mit diesem Worte verbindet, verlassen haben, und deshalb auch für das Resultat, zu dem

wir auf unserm Wege kommen, nie Anspruch auf den Namen der Wissenschaft machen können. Aber auch ohne diese Erinnerung haben wir genug an der These: „Glaube an eine sittliche Weltordnung das Wesen des religiösen Glaubens“, um uns gegen die Gefahr zu schützen, dass zu unglücklicher Stunde der räsonnirende Verstand sich auf den Thron im Gebiete der Religion setzt. Wie kann Glaube an eine sittliche Weltordnung erworben werden? Doch nur durch eigene Teilhaberschaft an dieser Ordnung. Sagt man jemandem, in dem das sittliche Bewusstsein schlummert, dass es einen Gegensatz von gut und böse gebe, so wird er entweder dies Wort misdeuten, als ob damit ein Gegensatz zwischen zweckmässig und unzweckmässig gemeint sei, oder er wird zugeben, dass die Menschen ihre Handlungen so unterscheiden können, nach Massgabe, wie sie mit dem übereinstimmen, was sie als Pflicht ansehen. Aber dass dies nicht nur eine conditionelle Unterscheidung ist, dass die eine Handlung wirklich gut und die andere wirklich böse ist, dass die sittliche Wertschätzung nicht nur auf einer Auffassung beruht, sondern dass sich darin das tiefste Wesen des Menschen ausspricht: das kann er nicht erkennen, einfach deswegen weil er es nicht aus eigener Erfahrung kennt, oder weil es ihm wenigstens nicht zum Bewusstsein gekommen ist. Hier gilt die Regel: savoir c'est avoir. Dasselbe was der Verfasser des vierten Evangeliums seinem Christus in den Mund legt: dass man, um zu erkennen, ob seine Lehre aus Gott sei, den Willen Gottes tun müsse. Der Glaube an eine sittliche Ordnung erfordert, damit er in uns zur Klarheit komme, gewis Nachdenken, aber Nachdenken nicht über die Welt ausser uns, sondern Nachdenken über das, und Begreifen dessen, was in unserm eigenen Innern vor sich geht. Nur in foro conscientiae kann das Recht dieses Glaubens festgestellt werden.

Achten wir auf den eingreifenden Unterschied, der sich hier zwischen den Urteilen der Philosophie und des religiösen Glaubens zeigt. Es gibt genug philosophische Systeme, die nur durch wissenschaftliche Weltanschauung zu der Anerkennung eines höchsten Wesens kommen, und die daraus für den Menschen die Verpflichtung ableiten, das höchste Wesen zu verehren, und was als sein Wille angesehen werden muss zu vollbringen. Das gleicht dann äusserlich ganz dem Glauben an Gott und der Verehrung Gottes, die im Namen der Religion gefordert werden. Und doch ist die Uebereinstimmung nur Schein. Denn der Ausgangspunkt des religiösen Glaubens ist ein ganz anderer, und dadurch ändert sich der Gegenstand des Glaubens, wird er auch mit demselben Namen bezeichnet, doch nach seinem ganzen Charakter. Vom sittlichen Bewusstsein hergekommen ist der Glaube kein Wissen, sondern Respect vor der absoluten Gültigkeit des Sittengesetzes, und führt er nicht zu verstandesmässiger Anerkennung eines höchsten Wesens, sondern zur Gewisheit der Herschaft des Guten in der Welt. Verkennung

dieses Unterschiedes gibt jedesmal zu Misverständnissen Veranlassung. Es wird als ein Bedenken gegen den religiösen Glauben angesehen, dass er sich nicht philosophisch beweisen lässt. Aber wer denkt daran, dass die Schönheit einer Beethoven'schen Symphonie philosophisch bewiesen werden könne oder müsse? Und doch ist das ganz dasselbe. Philosophisch kann eine Theorie der Tonwellen entworfen und bewiesen werden, aber wie weit sie es auch bringen möge, sie kann nie zu demselben führen, was der ästhetische Sinn hinsichtlich des Schönen, das in den Meisterstücken der grossen Componisten verehrt wird, feststellt. Zwischen den beiden ist ein Unterschied der Art. Das eine ist Sache des verstandesmässigen Begreifens, das andere Sache des ästhetischen Wertschätzens. Also Verschiedenheit des Ausgangspunktes, der Methode, des Resultates! Ganz ebenso ists bei der Religion. Gut ist ebensowenig ein wissenschaftlicher Begriff wie schön. Denken wir aus dem Menschen das sittliche Bewusstsein oder das Schönheitsgefühl fort, dann gibt es keine Religion mehr und keine Kunst, während doch die wissenschaftliche Betrachtung eben so gut aus dem Zusammenhange der Gesamtheit der Dinge auf ein höchstes Wesen schliessen, und aus den Empfindungen des Gehöres zu einer Theorie der Tonwellen kommen kann.

Jemand, der solche Dinge vorträgt, während er daran ist, eine Philosophie der Religion zu schreiben, tut möglicherweise ein überflüssiges Werk, wenn er die Erinnernng hinzufügt, dass dies alles seine Anwendung nur auf diejenige Philosophie hat, die ihren Ausgangspunkt in der sinnlichen Erfahrung wählt, und keine andere Methode als die der exacten Wissenschaft zulässt. Darum sprach ich von der Grenzlinie, die unsere Betrachtung von dem Intellectualismus scheidet, das will sagen: davon dass man den Glauben zu einer Sache verstandesmässiger Ueberzeugung macht. Hiervon gilt alles, was ich soeben über den principiellen Unterschied zwischen religiöser und philosophischer Weltanschauung sagte. Alles aber wird anders, wenn die philosophische Weltanschauung nicht nur das Factum der Religion mit in ihren Gesichtskreis zieht, als eine Erscheinung, die gleich jeder andern wissenschaftlich erklärt und classificirt werden muss, sondern wenn sie das, woraus die Religion entspringt, das sittliche Wertschätzungsvermögen des Menschen, wiederum nicht bloss als Erscheinung, sondern als Quelle einer eigentümlichen und vollkommen legitimen Auffassung des Lebens und der Welt anerkannt und respectirt, und wenn sie auf diese Art eine andere Wirklichkeit, als die durch bloss wissenschaftliche Untersuchung bestätigt werden kann, in das Ganze ihrer philosophischen Anschauung aufnimmt. Ob und wie sie dies könne, ist eine Frage, die erst viel später an die Reihe kommen kann. Hier diente diese Bemerkung nur dazu, um Misverständnisse abzuschneiden; und dafür ists hiermit genug.

Der genannte Unterschied zwischen religiöser und philosophischer Weltanschauung ist ein Punkt, auf den aller Nachdruck gelegt werden muss, um das Wesen des religiösen Glaubens gut begreifen zu lassen. Dazu ist notwendig, dass man mit der gangbaren Vorstellung breche, als ob der Glaube im Festhalten der historisch überlieferten Anerkennung eines Gottes bestehe, die, wie man dann weiter zu beweisen sucht, sich auch vor dem Denken ganz gut rechtfertigen lasse. So lange man in diesem Gedankengange bleibt, kommt man nicht von dem Irrtum los, dass Glauben ein wol nicht strict beweisbares, aber doch zu verteidigendes, und in jedem Falle durch Alter und Allgemeinheit unantastbares Erkennen eines Gottes sei; also zwar kein eigentliches Wissen, wie man dies von den sichtbaren Dingen haben kann, aber doch etwas, wofür Gewisheit genug zu erlangen ist, um daraus eine Ueberzeugung zu bilden. Jemand der glaubt ist dann ein solcher, der meint, dass in der Tat dafür genug Gewisheit zu finden sei, und jemand der nicht glaubt ein solcher, der dies bezweifelt oder leugnet. Aus diesem Irrtum lässt es sich erklären, dass so viele aus den gebildeten Kreisen, die in sittlicher Lebensauffassung keinem Gläubigen nachstehen möchten, sich selbst doch für Ungläubige halten, weil sie sich nicht überzeugen können, dass hinlängliche Gewisheit für das vorhanden sei, was von andern hinsichtlich des Daseins eines Gottes und seiner Weltregierung geglaubt wird. Darum bilden sie sich ein, der Religion fern zu stehen, wenn sie vielleicht auch von dem was das Wesen des religiösen Glaubens ausmacht mehr besitzen als viele, die sich vorzugsweise für Gläubige halten und also nennen.

Gegen diesen Irrtum muss man nicht mit beschönigenden und darum unwahren Reden über das Unbedeutende der Verschiedenheit in Glaubensvorstellungen vorgehen. Denn wenn es so ist, dass Glaube bedeutet, das Dasein eines Gottes anerkennen, dann ist auch nichts unbedeutend in dem, was man von ihm denkt, und der vermeintlich Ungläubige würde vollkommen recht haben zu antworten: dass, wenn er glauben könnte, sein Glaube ihm zu heilig sein würde, um etwas davon für gleichgültig zu halten.

Nein, der Irrtum muss mit der Wurzel ausgerottet werden, indem man der Gedankenreihe, welcher er entspringt, bis zu ihrem Anfange nachgeht. Wird behauptet oder vorausgesetzt: wer so und so denkt, der glaubt, dann muss man bis zu dem Punkte zurückgehen, wo der Glaube entspringt, nicht aus einer sinnlichen Erfahrung oder einem darauf gebauten Raisonnement, sondern aus dem Springquell des sittlichen Lebens, der Gebundenheit an das sich selbst uns auferlegende absolute Gesetz der Pflicht. Es muss darauf hingewiesen werden, dass damit für uns eine ganz andere Linie beginnt als die des verstandesmässigen Begreifens, die Linie des sittlichen Wertschätzens; dass der

religiöse Glaube ganz auf dieser Linie liegt; dass auf derselben ganz andere Bedingungen der Gewisheit gelten, und eine ganz andere Art von Gewisheit erlangt wird als die, welche man auf der Linie des Verstandes durch den logischen Beweis sucht; dass darum auch Glauben niemals mit Etwas-für-wahr-halten vereinerleit werden kann; dass religiöser Glaube nicht eine Meinung ist, sondern eine Tat; dass, um alles in Ein Wort zusammenzufassen: das Wesen des religiösen Glaubens nicht ist Glaube an eine oder die andere Religionslehre, sondern nur Glaube an eine sittliche Ordnung.

Hiermit nimmt der Glaube den Platz wieder ein, den er allezeit im Herzen und Leben derer inne gehabt hat, die als die grossen Vorgänger in der Religion anerkannt werden. Bestände das Wesen des religiösen Glaubens in der Anerkennung eines höheren Wesens, dann hätte ja jeder neue Anfang im religiösen Leben der Menschheit von solchen ausgehen müssen, die durch eine vernünftigere Auffassung der Gottheit eine reinere und allgemeinere Anerkennung ihres Daseins bewirken konnten. Die Philosophen hätten die grossen Religionsstifter sein müssen. Aber wann ist das je geschehen? Das neue Licht, an dem auch wir uns noch erfreuen, tagte nicht in Alexandrien, sondern stralte der Menschheit von den Hügeln Galiläa's. So ist es immer gewesen. Religionsstifter wurden die, für welche die Wirklichkeit der sittlichen Ordnung solch eine viel höhere Evidenz bekommen hatte, dass sie dieselbe ihren Zeitgenossen als wie von neuem greifbar machen konnten. Stand ihr Gottesbegriff, aus dem Gesichtspunkt der Vernünftigkeit, immer so viel höher? Es konnte sein, wenn sie zugleich bessere Denker waren. Aber es war nicht allezeit so. Was sie besser wussten, war nicht: was Gott war, sondern: was Gott für den Menschen sein wollte und was der Mensch für Ihn sein musste, das ist, mehr philosophisch ausgedrückt, was es bedeute, mit Herz und Seele in der sittlichen Ordnung zu leben. Wenn Jesus zu Gott als dem Vater hinaufschauen lehrt, dann ist damit für die Metaphysik nichts gewonnen, aber das Gesetz der Liebe ist als Geheimnis der sittlichen Ordnung offenbart, das Geheimnis, welches Weisen und Verständigen verborgen bleiben kann, während es den Kindern sich erschliesst.

Hiermit aber erhält auch in unserm Gemütsleben der religiöse Glaube den Platz, von dem aus er seinen begeisternden und heiligenden Einfluss auf unser ganzes geistiges Dasein ausüben kann. Wenn das Wesen dieses Glaubens in die Anerkennung des Daseins eines Gottes gesetzt wird, dann kann daraus weiter wol abgeleitet werden, dass Er der Gegenstand unserer Verehrung, unseres Vertrauens, unserer Liebe sein muss, aber dieser Glaube streckt sich dann nach etwas Ueberirdischem aus, und erhält dadurch, hinsichtlich dessen was in unsern Herzen vor sich geht und uns mit unsern Mitmenschen verbindet, alle-

zeit den Charakter eines Correktivs. Man muss seine Pflicht vollbringen, weil Gott es will, man muss die Wahrheit sprechen, weil Gott es hört, man muss das Böse meiden, weil Gott es straft. Das alles mag der Sittlichkeit sehr förderlich sein, aber es ist doch nicht zu verkennen, dass auf diese Weise die Religion etwas bleibt, das über das Leben eine Aufsicht ausübt, aber nicht in das eigentliche Leben durchdringt. Und ist es nicht in der Tat so bei vielen, die als Gläubige wünschen angesehen zu werden?

Wird dahingegen das Wesen des religiösen Glaubens in den Glauben an eine sittliche Ordnung gesetzt, und zwar, wie nach allem Voraufgehenden von jedem zu verstehen ist, nicht in einen theoretischen Glauben daran, dass eine sittliche Ordnung da sei, sondern in den Erfahrungsglauben, der auf eigener Teilhaberschaft an dieser sittlichen Ordnung beruht, dann wird auch der religiöse Glaube der Mittelpunkt, um welchen sich alles was zu dem sittlichen Leben gehört natürlich und ungezwungen gruppirt, und aus dem es fortwährend Unterstützung und Nahrung und Begeisterung empfängt. Es wird in der öffentlichen Meinung eine verhängnisvolle Unterscheidung und sogar Scheidung gemacht zwischen christlichen, d. h. dann religiösen, und bürgerlichen Tugenden, die auf einer völligen Verkennung des Wesens des religiösen Glaubens beruht, und diesen als etwas zu den für alle unentbehrlichen bürgerlichen Tugenden hinzu kommendes erscheinen lässt. Liebe zum Vaterlande, Hingebung an das allgemeine Interesse, Treue im Umgang, Eifer im Wirkungskreise, Ehrbarkeit in der Familie, Gewissenhaftigkeit in den Geschäften, Barmherzigkeit gegen Unglückliche, — das kann man von jedem verlangen, denn das sind gesellschaftliche Verpflichtungen, denen kein Glied der Gesellschaft sich entziehen darf. Und was bleibt dann für die religiösen Tugenden übrig? Das fragen gerade die, welche das Gute wollen, welche sich zwar vor dem Sittengesetze beugen und ihr Vertrauen auf dessen unwiderstehliche Macht setzen, die sich aber gewisse Vorstellungen der Gläubigen über das Uebersinnliche nicht aneignen können. Welchen Wert können sie und können wir dem zuschreiben, was jene Gläubigen von ihnen unterscheidet: dass diese meinen das Dasein eines Gottes anerkennen zu müssen, Ihm Verehrung schuldig zu sein, und Alles was Menschen- und Bürgerpflicht ist Ihm zu Willen, als Verpflichtung gegen Ihn, vollbringen zu müssen?

Setzen wir nun dem gegenüber, dass das Wesen des religiösen Glaubens im Glauben an eine sittliche Weltordnung zu finden ist, dann können sich damit Vorstellungen in Betreff des Uebersinnlichen verbinden, die nach Verschiedenheit der Erziehung und Entwicklung für den einen mehr Bedeutung als für den andern haben können, aber dann ist jener Gegensatz von religiöser und bürgerlicher Tugend weg-

gefallen. Dann ist alles, was mit dem Namen der bürgerlichen Tugend bezeichnet wird und worin sich die ganze reiche Verschiedenheit des sittlichen Lebens entfaltet, von selbst verbunden, vereinigt mit diesem Glauben als dem Mittelpunkt, dem Herzen, von dem aus das lebenspendende Blut durch alle Adern des Organismus strömt. Dann bleibt ja jene Tugend nicht mehr gesetzliche Pflichterfüllung, sondern findet ihre Triebfeder und ihre Beseelung in dem Central-Bewusstsein, an eine sittliche Ordnung gebunden zu sein, das Organ dieser Ordnung abzugeben, und durch Gehorsam gegen sie wiederum ihre Macht in der Menschheit zu verstärken. Religion und Sittlichkeit, Religion und Leben sind dann wahrhaftig eins, und es gibt nichts im persönlichen, häuslichen, gesellschaftlichen, staatlichen Dasein, das als ein fremdes Gebiet gegenüber dem Religiösen angesehen wnrden dürfte.

Setzen wir: du stehst jemandem gegenüber, der dein Mitleid erregt, und dem du deswegen Liebe beweisen willst. Ein Gläubiger in dem Sinn, den wir nicht empfehlen, fragt dich, warum du das tust. Du antwortest: aus Liebe. Er wird sagen: gut dass du wenigstens solche Liebe kennst, aber das ist das Rechte nicht. Wenn du Glauben hättest, würdest du diesen Menschen in Gott lieb haben, denn du würdest in ihm ein Geschöpf Gottes sehen und um Gottes willen ihm deine Liebe beweisen. Du deinerseits würdest ihm das Recht nicht bestreiten wollen, seine Mitmenschen als Geschöpfe Gottes anzusehen, noch würdest du misbilligen, dass er die wahre Liebe zum Nebenmenschen in Verbindung mit der Vorstellung Gottes als der höchsten Quelle aller Liebe bringt. Vielleicht würdest du ihm selbst deine Zustimmung zu dieser Anschauung bezeugen können. Aber nachdrücklich würdest du leugnen müssen, dass erst durch die Weihe dieser Auffassung das Liebeswerk den Charakter einer Glaubenstat empfange, und dass es ohne sie nur unreligiose, ungläubige Liebe sei. Denn du könntest ja antworten, es sei ganz gewis für dich eine Glaubenstat, weil sie bei dir nicht aus einer halb sinnlichen Gutherzigkeit hervorgehe, sondern aus dem Glauben an die sittliche Ordnung, die dich dem Unglücklichen mit heiligen Verpflichtungen ihm gegenüber verbindet, und deren dich ganz beherschender Macht du es verdankst, dass in deinem Herzen die Liebe spricht und dich treibt, jene Verpflichtungen gegen ihn zu erfüllen. Und wenn der andere dabei bliebe: alles gut, aber es ist nicht der rechte Glaube, es ist keine rechte Religion, — erkühne dich dann, ihm zu antworten: „der Vater will auch haben, die ihn also anbeten.“

Es gibt Dinge, die man besser einmal zu viel als einmal zu wenig sagt. So will ich noch einmal wiederholen, dass dies alles in keiner einzigen Hinsicht dem Recht der Vorstellungen vom Uebersinnlichen, die der religiöse Mensch sich bilden kann, Abbruch tut. Diese bleiben

hierbei gänzlich an ihrem Platze und in ihrem Werte. Aber wenn nach dem Wesen der Religion und des religiösen Glaubens gefragt wird, dann kann der Schwerpunkt nicht in das Vorhandensein gewisser Vorstellungen hinsichtlich des Uebersinnlichen gelegt werden, sondern allein in dasjenige, von dem alle Anerkennung von etwas Uebersinnlichem abhängt. Dann muss es gesagt werden: dass religiöser Glaube nicht Verstandesglaube an das Dasein eines Gottes ist, sondern Gewissensglaube an eine sittliche Ordnung, und dass die Grenzlinie zwischen Glauben und Unglauben nicht durch die Annahme oder die Verwerfung eines oder des andern deistischen oder theistischen oder pantheistischen Glaubensbekenntnisses bestimmt wird, sondern durch die Annahme oder die Leugnung jener religiösen Weltanschauung, die in der Welt die Herschaft einer sittlichen Ordnung anerkennt und respectirt.

Drittes Hauptstück.

Rechtfertigung des religiösen Glaubens als des Glaubens an eine sittliche Weltordnung.

§. 1.

Zweckmässigkeit in der Welt von der religiösen Weltanschauung vorausgesetzt.

In welchem Sinne kann ein Bedürfnis nach Rechtfertigung des religiösen Glaubens als des Glaubens an eine sittliche Weltordnung sich ergeben? Wäre dieser Glaube eine wissenschaftliche Behauptung, so würde er logischen Beweis erfordern. Aber davon kann hier keine Rede sein. Wenigstens dann nicht, wenn die vorhergehende Beschreibung des Wesens dieses Glaubens als richtig anerkannt werden darf. Dann beruht er ja auf einem Factum in uns, das wir nur hinzunehmen haben, wenn wir den Glauben an uns selbst nicht preisgeben wollen, und dessen Postulat von uns ebenfalls anerkannt werden muss, gerade weil es das Postulat davon, das will besagen, weil es mit ihm unzertrennlich verbunden ist. Was gibts dabei zu rechtfertigen? Die wissenschaftliche Arbeit bestand in der genauen Bestimmung der Art und in der Geltendmachung der Ursprünglichkeit des Pflichtbewusstseins, in dem Nachweis der Notwendigkeit des Glaubens an uns selbst, angewandt auf unsere Wertschätzungs-Urteile, in der Feststellung des Begriffes einer sittlichen Weltordnung als des Postulats des sittlichen Bewusstseins, in der Rechtfertigung der Auffassung vom Wesen des religiösen Glaubens als des Glaubens an eine sittliche Weltordnung. Diese Aufgabe haben wir nach Kräften vollbracht, und wir würden nur das Gesagte wiederholen

können, wenn wir nun wieder den Beweis liefern sollten, dass dies alles wirklich so sei.

Aber in einem anderen Sinne ist Rechtfertigung notwendig.

Wir sind von einer Tatsache des Gemütslebens ausgegangen, und haben aus derselben ein Wert-Urteil abgeleitet. Dies Urteil beruht deshalb nur auf unserm sittlichen Bewusstsein. Wenn es nun auch nur eine Wertbestimmung der Gesinnungen und Taten des Menschen feststellte, dann könnte man sagen: lasst jeden für sich selbst beurteilen, ob er sich diese Wertbestimmung gefallen lassen will und muss. Die Wissenschaft hat sich damit nicht zu befassen. Der Weltzusammenhang, den sie untersucht, steht damit nicht in Verbindung. Für das Naturgesetz gibt es keinen Unterschied von gut oder schön. Alles ist so wie es ist, und ob das eine Verehrung, das andere Bewunderung beim Menschen erregt, das macht für die wissenschaftliche Untersuchung durchaus keinen Unterschied. Ganz anders aber wird es, wenn die sittliche Wertschätzung sich nicht auf das Zuerkennen eines gewissen Wertes an die Dinge für das menschliche Gefühl beschränkt, sondern wenn sie behauptet, dass der Massstab, nach dem dieser Wert bestimmt wird, auch objective Gültigkeit hat; dass, wenn sie das eine gut, das andere böse nennt, sie damit nicht nur zu erkennen gibt, dass der Mensch von dem einen anders als von dem andern afficirt wird, sondern zuverlässig auch meint, das eine sei so wie es sein müsse, das andere sei nicht so wie es sein sollte. Dann überschreitet sie die Grenze subjectiver Wertbestimmung, und spricht ein Urteil über das Wesen der Dinge aus, nämlich über das was für die Dinge als Gesetz, als Regel gelten muss. Damit tritt sie auf das Gebiet der Wissenschaft über, und kommt unter die Verpflichtung, mit ihr abzurechnen. Denn wenn solch ein Gesetz da ist, solch eine Regel für die Dinge, dann muss die Wissenschaft dieselbe auch anerkennen und in den Kreis ihrer Betrachtung aufnehmen.

Dass dies hier wirklich der Fall ist, leidet keinen Zweifel. Wir fanden als Postulat des sittlichen Bewusstseins: eine solche Beschaffenheit der Welt, dass das Sittengesetz in ihr herschen kann. Das ist nicht nur das Vorhandensein eines Unterschiedes zwischen gut und böse für das Bewusstsein des Menschen, sondern eine Auffassung des Weltzusammenhanges als eines solchen, dass darin ein Gesetz des sich Gehörenden vorhanden ist, und dass dies Gesetz darin seine Macht geltend machen kann. Ist nun in der Welt keine andere Verbindung als die der Verkettung von Ursache und Folge, dann ist diese Auffassung unrichtig, und umgekehrt, ist diese Auffassung wahr, dann muss in der Welt noch ein anderer Zusammenhang als der der blossen Causalität sein.

Nun sind wir zu dieser Voraussetzung hinsichtlich der Welt gekommen, und zwar nicht dadurch, dass wir die Wissenschaft fragten,

was ihre Untersuchung über die gegenseitige Beziehung der Erscheinungen sie lehre, sondern nur dadurch, dass wir unser sittliches Bewusstsein zu Rate zogen, und ihm die Frage stellten, was es rücksichtlich der Welt postulire.

Unsere Voraussetzung ist deshalb ganz agrioristisch. Das spricht nicht gegen sie. So wenig, dass, wenn keine Möglichkeit vorhanden schiene, sie durch Natur oder Geschichte zu bestätigen, wir uns dennoch durch das Peinliche des Dualismus, in dem wir dann uns befänden, nicht bewegen lassen könnten, sie preiszugeben. Aber die Einheit des menschlichen Geistes macht es doch für uns zum Bedürfnis, zu suchen, ob das was für uns im Voraus als Postulat des sittlichen Bewusstseins feststeht, nicht in dem was Natur und Geschichte uns lehren seine Bestätigung finden kann. Wenigstens fühlen wir uns verpflichtet, die Frage zu stellen und zu beantworten, was die Wissenschaft von unserer Voraussetzung zu sagen habe. Wenn wir überlegen, wie ihr Urteil ausfallen könnte, dann ergibt sich eine vierfache Möglichkeit. Es kann sein, dass sie die Voraussetzung ausschliesst, zulässt, unterstützt, oder fordert. Darüber Gewisheit zu erlangen, ist für uns von wesentlichem Interesse; denn es versteht sich von selbst, dass unser Vertrauen auf den Ausspruch unseres sittlichen Bewusstseins um so viel grösser sein wird, je mehr wir ihn in Uebereinstimmung mit dem finden, was die Natur hinsichtlich der in ihr herschenden Gesetze lehrt.

In diesem Sinne denn wünschen wir Rechtfertigung des religiösen Glaubens: dass wir Bestätigung für dasjenige suchen, was er hinsichtlich der Weltordnung voraussetzt.

Wenn man diese Frage genau besieht, erkennt man in ihr in moderner Form die alte Frage, welche die Menschheit aller Zeiten im Herzen und auf den Lippen gehabt hat. War einmal der Glaube an das Uebersinnliche erwacht, so richtete sich das suchende Auge von selbst auf die Natur, um es darin überall wiederzufinden. Das fiel nicht schwer, solange die dichtende Phantasie noch die Oberhand gegenüber dem zergliedernden Nachdenken besass. Dann gab es eigentlich keine Natur in unserm Sinne des Wortes, man lebte mitten im Uebernatürlichen, das dem Menschen von allen Seiten entgegen kam, mit seinem Segen und seinem Schrecken, aber immer mit seiner ergreifenden Wirklichkeit. Der Glaube war die einzige Naturwissenschaft; aber die Seligkeit, die der Kind-Mensch darin hätte finden können, ging grossenteils für ihn verloren, weil der Glaube meist nichts anderes als angsterfüllter Aberglaube war. Die regelmässige Wiederkehr gewisser Naturerscheinungen, wie der Jahreszeiten, des Sonnen-Auf- und Unterganges, der Mondphasen, des Kommens und Verschwindens von Sternen und

von erträumten Sternbildern, mit Einem Worte: alles was am Himmel und auf der Erde einen bestimmten Lauf und feste Dauer zu haben aufwies, muss zuerst im Bewusstsein des Menschen eine Unterscheidung zwischen dem Natürlichen und dem Uebernatürlichen bewirkt, und dadurch das Gebiet des Letzteren in engere Grenzen eingeschlossen haben.

So ist es stets weiter gegangen, und das Aufkommen der Wissenschaft liess immer weniger Raum für die freie Machterweisung des Uebersinnlichen übrig. Aber doch noch Raum genug, um dem Glauben einen festen Standpunkt zu geben. Denn all' das Unerklärbare und Geheimnisvolle, dessen die Welt voll blieb, bot dem Glauben die Gelegenheit, nach Belieben die Voraussetzung göttlicher Wirksamkeit anzuwenden. Und je mehr in Natur und Geschichte die Herschaft fester Gesetze anerkannt werden musste, desto höhere Bedeutung bekam das Wunder, ohne welches auch die Natur nicht erklärt werden zu können schien, und das durch die heilige Sage in immer reicherem Ueberfluss zur Unterstützung des Glaubens beigebracht wurde. Kein Wunder, dass das Wunder „des Glaubens liebstes Kind“ wurde und blieb. Denn es konnte erst in seinem vollen Werte erkannt werden, nachdem es den Gegensatz der Wissenschaft erfahren hatte. Als alles noch Wunder war, bedeutete es als Demonstration der Gottheit nichts Besonderes. Ebenso wie jetzt, wo alles für uns Natur geworden ist, kein einziges Naturereignis einen andern Sinn für uns hat als jedes andere. In dem Masse aber als das Wundergebiet kleiner ward, gewann es an Wert; denn wo nun das Wunder nur selten in den gewöhnlichen Lauf der Dinge eintrat, schien es auch jedesmal mit einem bestimmten Zwecke aufzutreten, und desto nachdrücklicher von der höheren alles regierenden Macht zu zeugen. Konnte, bei der stetigen Erweiterung der Wissenschaft, der Zweifel entstehen, ob nicht die Welt sich selbst überlassen nur ein System von Naturkräften, ein Kampfplatz von allerlei endlichen Mächten sei, und ergab sich dann noch dazu im Lauf der menschlichen Schicksale so vieles, das den Glauben an eine weise und gerechte Regierung Gottes in Verlegenheit bringen musste: hier wurde dieser Zweifel beschämt, wo in Vorfällen, die nur aus höherer Dazwischenkunft erklärt werden konnten, die Gottheit sich in ihrer ganzen Macht und Majestät zur Rechtfertigung des Glaubens ihrer treuen Verehrer offenbarte. Wurde auch auf die Dauer das Wunder seltener, so schadete das nichts, weil die grossen alles entscheidenden Wunder für alle Folgezeit durch das Zeugnis der heiligen Schriften feststanden, deren eigene wunderbare Unfehlbarkeit den durch sie überlieferten Wunderberichten eine Zuverlässigkeit gab, gegen die die Autorität menschlicher Wissenschaft niemals aufkommen konnte.

Das war die Antwort des Supernaturalismus auf unsere Frage, ob der religiöse Glaube in Natur und Geschichte die Bestätigung finden

könne, die er zu seiner eigenen Verbürgung wünschen muss. Dabei war mancherlei verschiedene Auffassung möglich, ohne dass deswegen die Art der Beweisführung sich zu ändern brauchte. Besonnene Denker waren allezeit darauf bedacht, neben der besonderen Offenbarung der Gottheit in dem Wunder, die gewöhnliche durchgängige Offenbarung in Natur und Geschichte geltend zu machen. Sie begriffen ganz richtig, dass das Wunder, wie unantastbar es auch sein möge, doch immer eine Voraussetzung hat, die nicht wieder durch ein Wunder bewiesen werden kann, nämlich die: dass, um das Unerklärliche zum Wunder stempeln zu können, die Anerkennung einer Macht, welche Wunder tun kann, vorangehen muss. Weiter fühlten sie auch, dass Kennzeichen vorhanden sein mussten, an denen man das göttliche Wunder von den doch ebensowol möglichen Wundern dämonischer Mächte unterscheiden konnte. Daher kam es, dass die verständigsten Autoritätsgläubigen immer viel Sorge auf die sogenannte Theologia Naturalis verwandten, und nicht müde wurden, ihr: Deus esse probatur gegen die Bestreitung durch den Unglauben geltend zu machen, und aus dem durch das Licht der Vernunft erworbenen Gottesbegriffe abzuleiten, welches die Kennzeichen eines göttlichen Wunders sein mussten. Die Aufgabe war nicht gerade immer leicht, und die Beweisführung entnahm nicht selten ihre überzeugende Kraft dem Wunsche derer, sich überzeugen zu lassen, für die sie bestimmt war. Skeptischere Geister durchschauten die Lücken der Argumentation, und da sie doch den Glauben nicht preisgeben konnten oder wollten, stimmten sie in Pascal's Verzweiflungsruf ein: „donc, toute notre certitude repose sur les miracles“. Ein gefährliches Spiel, alles so auf Eine Karte zu setzen. Aber man hatte keine Wahl. Konnte das Dasein Gottes nicht vor dem Verstande gerechtfertigt werden, so musste man sich desto ängstlicher an die über allen Verstand hinausgehenden unmittelbaren Taten Gottes anklammern, die als leuchtende Orientirungszeichen für die Menschheit auf ihren dunkeln Irrwegen hingestellt waren.

Wir brauchen hier der Geschichte des Supernaturalismus nicht im Besondern nachzugehen. Sie ist bekannt genug. Genau genommen: eine unaufhörliche Leidensgeschichte. Wenigstens seit dem Entstehen der Renaissance. Auf der einen Seite steht der Katholicismus, der seine Lebenskraft mehr und mehr in der Befestigung und Abrundung seines Supernaturalismus sucht, und damit so glücklich ist, dass er nur Bewunderung verdienen würde, wenn er diese Vollendung seines Systems nicht mit immer zunehmender Aufopferung der Frömmigkeit und Wahrheit bezahlt hätte. Auf der andern Seite der Protestantismus, der von seinem ersten Ursprunge ab unbewusst geschäftig ist, das System, welches er nicht preisgeben will, zu unterminiren, und der durch die Logik seines eigenen Princips immer weiter auf der schiefen Ebene

fortgetrieben wird, auf die er den ersten Fuss setzte, als er es wagte, das Gewissen der Kirche, die Ueberzeugung der Ueberlieferung gegenüber zu stellen.

Ueber, für, und wider den Supernaturalismus ist gegenwärtig wol alles gesagt, was darüber, dafür, und dawider gesagt werden kann, sodass jemand, der keine besondere Veranlassung hat, diese Discussion wieder zu eröffnen, sich auf die Erklärung beschränken darf, auf welche Seite er sich stellt. Ich würde hier den Gedankengang auf störende Weise unterbrechen, wenn ich, sei es der Geschichte, sei es der Bestreitung dieses Systems einen grösseren Platz einräumte. Für das erste könnte ich auf meine „Geschiedenis van het Protestantisme" (Geschichte des Protestantismus) verweisen. Das andere kann, wie es mir vorkommt, bei der Behandlung der Religionsphilosophie nicht besser geschehen, als durch die Aufstellung eines Systemes, in dem, mit Vermeidung alles Supernaturalismus, das Recht der Religion auf überzeugende Weise vertreten wird. Das ist es ja doch, was noch so viele am Supernaturalismus festhalten lässt. Nicht die Uebermacht der Beweise für die Schriftautorität und die darauf beruhende Glaubwürdigkeit der Wundererzählungen, sondern die Furcht, dass der Fall dieses Systemes den des Glaubens zur Folge haben würde, dass man es nicht preisgeben könne, ohne in einen aller Religion verhängnisvollen Naturalismus zu versinken. Es würde in der Tat unerklärlich sein, dass z. B. was die Kritik hinsichtlich des Ursprunges der Alt- und Neutestamentlichen Litteratur ans Licht gebracht hat, die, welche im Stande sind solche Dinge zu beurteilen, nicht in die Unmöglichkeit versetzt haben sollte, für ihren Supernaturalismus noch eine Stütze in der biblischen Autorität und der historischen Glaubwürdigkeit der biblischen Erzählungen zu suchen, wenn nicht bei ihnen ein anderes Motiv wirksam wäre, wenn sie nicht von der Annahme der Schlussfolgerungen, zu denen diese Kritik führen muss, durch die Erwägung zurückgehalten würden, dass die Heilsgewissheit verloren zu gehen drohe, wofern die Religion von der Grundlage der göttlichen Autorität losgemacht werde. Sie geben sich natürlich davon keine genaue Rechenschaft. Dergleichen Erwägungen haben allezeit Einfluss auf unser Urteil, ohne dass wir den Zusammenhang zwischen Neigung und Folgerung vollkommen durchschauen. Dennoch aber, sollte es jemandem glücken, bei solchen die Ueberzeugung zu erwecken, dass aus dem Gesichtspunkte des religiösen Interesses die Frage nach dem Recht des Supernaturalismus für gänzlich offen gehalten werden dürfe, weil Religion und religiöser Glaube unabhängig davon volles Recht und vollen Wert behalten, dann würden bei ihnen die Resultate der neueren Kritik wahrscheinlich geringerer Abneigung und schwächerem Widerstande begegnen. Möge denn jeder seines Weges gehen. Der Kritiker bringe es stets mehr zur Evidenz, dass die Vertreter der gött-

lichen Autorität der Schrift keine Unterstützung bei der geschichtlichen Forschung finden werden, und der Systematiker versuche das Recht des religiösen Glaubens, auf der Grundlage des unabhängigen Denkens, philosophisch so zu befestigen, dass der Gläubige durch keine Gemütsbeängstigung von der Anerkennung der wissenschaftlichen Resultate zurückgeschreckt zu werden braucht.

Hier kann die Antwort des Supernaturalismus auf unsere Frage nicht empfohlen werden. Wenn wir nach dem suchen, was zur Unterstützung unserer Voraussetzung dienen kann, dass der Weltzusammenhang die Herschaft des Sittengesetzes möglich machen müsse, — und man bietet uns dazu eine andere Voraussetzung an, die, dass der Weltzusammenhang von Zeit zu Zeit durch die Dazwischenkunft einer höheren Macht durchbrochen wäre, die damit ihr Dasein und ihre Macht über die Welt bewiesen hätte: dann wissen wir nur zu gut, dass diese Voraussetzung den Beweis ihres Rechts selbst schuldig bleiben müsste, so dass wir von ihr kein Heil zu erwarten haben.

Wir nehmen darum unsere Frage wieder auf, so wie wir sie im Anfange gestellt haben, und wollen versuchen, auf anderem Wege eine befriedigende Antwort zu finden. Vorher aber wollen wir noch näher bestimmen, was wir zu finden hoffen müssen, wenn es als befriedigende Antwort gelten soll.

Das sittliche Bewusstsein postulirt eine solche Beschaffenschaft der Welt, dass das Sittengesetz in ihr herschen kann. Würde es genug sein, wenn wir nachweisen könnten, dass wirklich ein sittlicher Factor als Macht in der Welt da ist? Die Gefahr liegt nahe, dass wir uns damit die Aufgabe zu leicht machen. Wenn doch das Sittliche zur Anlage des Menschen gehört, dann ist kein Beweis erforderlich, dass in der menschlichen Gesellschaft der sittliche Factor eine Macht bildet. Welcher ernsthafte Mensch sollte das leugnen? Die Macht des Wortes und Beispiels, dem Bösen zuwider zu sein und das Gute zu befördern, ist über jedes Bedenken erhaben. Aber es ist mehr gemeint als dies. Es ist, wie sich uns früher ergab, gemeint, dass nicht allein der eine Mensch auf den andern einen sittlichen Einfluss üben kann, sondern dass die Menschheit im Ganzen unter der Macht eines ihr innewohnenden Gesetzes steht, das sie zu einer gewissen Entwicklung drängt und treibt, zu der sie die Anlage, und in der Anlage die Bestimmung in sich trägt; und dass, in Anbetracht, dass die Verwirklichung dieser Anlage und die stetige Annäherung an diese Bestimmung auf keine andere Weise als so gedacht werden kann, dass dem auch die Naturordnung dienstbar sei, — dass die Herschaft dieses Gesetzes nicht nur in des Menschen Absichten und Taten gesucht werden kann, sondern sich auch über die stoffliche Welt ausdehnen muss, zu der der Mensch mit gehört, und

von der er sich auch als sittliches Wesen nicht losmachen kann. Es wird deshalb behauptet, dass in der Gesamtheit der Dinge, insofern diese in den Bereich unserer Betrachtung fällt, Platz sein muss für das Wirken einer Macht, die wir, nach dem was wir in unserm eigenen Innern finden, als souveräne, absolut gültige Macht des Guten kennen.

Es ist uns natürlich nicht unbekannt, dass diese Behauptung immer der Gefahr ausgesetzt ist, von dem hocherleuchteten gesunden Menschenverstande der allgemeinen Verspottung preisgegeben zu werden. Gleichwol können wir uns darüber mit dem Gedanken trösten, dass sie dies mit vielem von dem besten was der menschliche Geist hervorbrachte gemein hat, u. a. mit fast der ganzen Philosophie.

Aber wir haben auch ernsthaftere Bestreitung zu erwarten. Der gegenüber müssen wir für uns selbst wie für unsere Gegner deutlich zu machen suchen, was in jener Behauptung beschlossen liegt, und in welchem Sinne sie deshalb von uns verteidigt werden kann.

Ist dieses Gesetz in der Gesamtheit der Dinge, auch auf stofflichem Gebiete, vorhanden und wirksam, dann versteht es sich wol von selbst, dass es als solches, als Gesetz des Guten, nicht durch wissenschaftliche Untersuchung zu finden sein kann. Welcher Sinn wäre damit zu verbinden, dass ein Gesetz des Guten durch Teleskop oder Mikroskop, durch Secirmesser oder Reagentien aufgesucht werden sollte? Und nicht nur das allein. Kein einziges Gesetz ist mit diesen Hülfsmitteln zu constatiren. Ist ja doch ein Gesetz nicht wahrzunehmen. Aber auch die denkende Naturbetrachtung, die die Gesetze des Lebens voraussetzt und sie in den Veränderungen an den Erscheinungen nachzuweisen sucht, würde doch nie zu der Voraussetzung eines Gesetzes des Guten kommen. Gut, im Sinn von sittlich gut, ist kein wissenschaftlicher Begriff. Wir haben das im vorhergehenden Hauptstück erwogen. Welche Verbindungen der Erscheinungen die Naturwissenschaft auch unter feste Gesetze zu bringen verstehen mag, sie würde niemals Veranlassung haben, das Naturleben aus einem Gesetz des Guten zu erklären.

Darum, wenn dieses das wäre, was wir nötig hätten, um unsere Voraussetzung zu bestätigen, dann könnten wir uns ruhig die Mühe sparen, diese Frage an die Naturwissenschaft zu richten. Wir würden vorausberechnen können, dass sie uns keine befriedigende Antwort zu geben hätte.

Aber es ist bereits früher gesagt: so braucht die Frage nicht gestellt zu werden. Was wir nötig haben, ist eine Naturanschauung, in welcher Platz für die von uns vorausgesetzte Herschaft des Gesetzes des Guten ist. Dem ist genügt, wenn sich ergiebt, dass in der Natur die Wirkung der Naturkräfte durch eine Zweckmässigkeit beherscht wird, die zwischen den Erscheinungen eine Verbindung von Zweck und Mittel herstellt. Gibt es nichts anderes als Verbindung von Ursache

und Folge, dann suchen wir vergebens nach einem Platz in der Naturanschauung für noch ein anderes Gesetz. Dann können und müssen ja die Erscheinungen einzig und allein aus chemicher und mechanischer Wirkung erklärt werden. Aber ist Grund da, um anzunehmen, dass diese Verbindung von Ursache und Folge durch ein Gesetz beherscht und geleitet wird, das sie für bestimmte Zwecke wirken lässt, dann können die Erscheinungen nicht nur aus chemischer und mechanischer Wirkung erklärt werden, sondern zur Erklärung muss noch ein anderer Factor angerufen werden, und dieser andere Factor wird dann der Stützpunkt für die Voraussetzung, die wir auf die Welt anzuwenden wünschen.

Das ist die Frage. Wir nennen dies das Recht der teleologischen Weltanschauung. Aristoteles zählte bereits zu den Ursachen der Dinge den Zweck, welchem sie dienen müssen (τὸ οὗ ἕνεκα), und die Scholastiker haben dafür den jetzt allgemein gebräuchlichen Ausdruck der causa finalis in Schwang gebracht. Jeder versteht was damit gemeint wird. Das organisirte Leben in der Natur kann aus verschiedenen Gesichtspunkten angesehen und erklärt werden. Man kann auf seine Bestandteile achten, früher Stoff genannt, deren Eigentümlichkeit die chemische Untersuchung zu ergründen trachtet. Man kann es nach der Form, in der es sich darstellt, unterscheiden. Man kann es aus den Bewegungsgesetzen erklären, die es zu dem gemacht haben was es ist. Aber dann bleibt noch eine andere Betrachtung übrig. Was es ist, das musste es aus diesem Stoff, in dieser Form, durch diese Bewegung werden, weil es in sich die Anlage hatte, dies und nichts anderes als dies zu werden, und darum wurde alles das, wodurch es so ward wie es ist, durch den Zweck beherscht, welcher durch jene Anlage bestimmt war. So wird das Resultat mit zur Ursache, und gerade hierin liegt der Unterschied zwischen der teleologischen und der mechanischen Weltanschauung, dass bei der ersten das Resultat mit als Ursache, bei der andern allein als Resultat genommen wird.

Aus dieser Erklärung geht hervor, dass was wir hier meinen nichts mit allerlei willkürlichen Auffassungen gemein hat, die auch unter dem Namen der teleologischen Weltanschauung vorgetragen sind. In dieser Richtung ist so viel von den Theologen gesündigt, dass man verpflichtet ist, sich bei der Behandlung dieses Gegenstandes gegen alle Verantwortlichkeit für ihre Theodiceen zu verwahren. [1]) Vor allem die Aufklärung des vorigen Jahrhunderts hat in dieser Hinsicht viel auf dem Gewissen. Von der These ausgehend, dass diese Welt darauf eingerichtet sei, dem Menschen den Aufenthalt auf Erden so gut und angenehm

---

[1]) Vergl. S. Hoekstra, de tegenstelling van optimisme en pessimisme. (Der Gegensatz von Optimismus und Pessimismus.) 1880. S. 51 ff.

wie möglich zu machen, fand sie ihr Vergnügen daran, auf die unsinnigste Weise den Schöpfer zu verherrlichen, der sein Werk so verständig und menschenliebend vollbracht habe. Weit höherer Ernst spricht aus der Alttestamentlichen und danach der Christlichen Auffassung, die dem Allerhöchsten bestimmte Absichten mit Seinem Volke und der Kirche zuschreibt, die Er durch die Leitung der Weltbegebenheiten und durch wiederholte Eingriffe in den geregelten Gang der Natur verwirklicht. Aber weder die eine noch die andere steht in irgend einem Zusammenhange mit der hier gemeinten Teleologie. Abgesehen von allen anderen Erwägungen, haben wir nur auf diesen entscheidenden Unterschied zu achten, dass in jenen und allen gleichartigen Anschauungen ein gewisser Zweck im Voraus bestimmt, und dann gefragt wird, ob und inwiefern die Welt ihm entspreche. Hier dagegen wird nichts im Voraus als Zweck festgestellt. Es wird nicht gefragt, wozu alles daseiende dienen müsse. Die Frage ist nur die: lässt sich das organisirte Naturleben ohne causa finalis erklären? Wir kommen zu dieser Frage, weil wir eine Voraussetzung hinsichtlich des Zusammenhanges der Erscheinungen haben, die für uns feststeht, unabhängig von dem, was die Naturwissenschaft uns lehren könnte; für deren Bestätigung aber es von Interesse sein würde, wenn die teleologische Weltanschauung, zu der sie führt, durch die Nachweisung von causa finalis in der Welt unterstützt werden könnte. Darum untersuchen wir, inwiefern die rein wissenschaftliche Anschauung der Natur uns diese Stütze liefern könnte.

§. 2.

Bedenken der Naturwissenschaft gegen die teleologische Weltanschauung.

Eingedenk der vierfachen Möglichkeit, die wir uns bei dem Verhältnis unserer Voraussetzung zu den Resultaten der Naturwissenschaft vorhielten, müssen wir mit der Frage beginnen, ob von dieser Seite auch Bedenken vorhanden seien, welche die Anwendung der Voraussetzung auf den Naturzusammenhang ausschliessen. Damit würde freilich die Veranlassung, weiter zu suchen, sofort abgeschnitten sein.

Es ist zuweilen von den naturwissenschaftlichen Forschern ein Bedenken aufgeworfen, das wir hier zwar nicht ganz übergehen können, das uns aber auch nicht gerade in Verlegenheit setzen wird. Es ist dies: dass, wofern das was wir voraussetzen wirklich vorhanden wäre, davon doch auch etwas zu finden sein müsste. Und ziemlich naiv wird uns versichert, dass man davon nichts finde. Wie Lalande vergeblich

den ganzen Himmel durchsucht hatte, ohne Gott zu finden, so entdecken unsere Physiologen weder in der Gehirnsubstanz, noch in dem Nervengewebe, noch irgendwo anders in irgend einem Organismus etwas von dem, das dann darin sein müsste. Was denken sie sich denn wol, darin finden zu müssen? Diese Frage haben sie nicht deutlich gestellt; sonst würden sie jenes Bedenken wol zurückgehalten haben. Wenn man behauptet, dass in einer Locomotive (ein Beispiel E. von Hartmann's) der grossartige Verstand des Menschen sichtbar sei, und jemand antwortete darauf: er habe eine ganze Locomotive auseinander genommen und nichts gefunden als Stücke Metalls, von denen sehr gut zu erklären sei wie sie bloss mechanisch diese Form erhalten hätten, durch welche sie zu einander passen und, wofern nur der Kolben durch den Dampf in Bewegung gebracht werde, die Bewegung des ganzen Mechanismus verursachen, aber von einem Verstande, der darin sichtbar sein solle, wäre nichts zu finden gewesen; würde das weniger unvernünftig sein als das Nichtfinden Gottes am Himmelsgewölbe, oder der Gedanken im Gehirn? E. von Hartmann sagt unbestreitbar richtig: „Die Teleologie will Lehre von den Zwecken sein, die Zwecke in der Wirklichkeit nachweisen und die Art der natürlichen Verwirklichung der noch nicht wirklichen d. h. ideellen Zwecke untersuchen. Wie kann nun aber der ideelle Zweck sich verwirklichen ohne ein Material, an und in welchem er sich verwirklicht? Und wenn dem so ist, wie kann er sich verwirklichen ohne die Vermittlung dieses Materials, das ihm als Mittel der Realisation dient? Kann überhaupt der Zweck Zweck sein ohne das reciproke Mittel, kann von Teleologie die Rede sein ohne irgend welche Weise der natürlichen Vermittlung, ohne ein System natürlicher Mittel, d. h. einen Mechanismus? Das Material, in welchem, und die mechanischen Vermittlungsweisen, durch welche der Zweck sich verwirklicht, sind nur als Mechanismus d. h. als eine Summe vorhandener Kräfte von naturgesetzlicher Wirksamkeit zu denken, d. h. die Teleologie setzt den Mechanismus voraus und ist ohne diesen unmöglich, ganz ebenso wie umgekehrt der Mechanismus ohne die Teleologie unmöglich ist." [1]) Gesetzt, es wären in der Natur wirklich causae finales, dann würden die doch nur in der Richtung wirksam sein, die sie dem Naturmechanismus gäben, sodass dieser bestimmte Resultate zuwege brächte. Dann aber würde man doch in jedem gegebenen Augenblicke, auch bei der Erreichung des Resultates, nichts anderes finden als Naturmechanismus, der in einer oder der andern Richtung wirkte. Wie sollte der Zweck sich anders verwirklichen können als in und durch den Mechanimus? Man wird sich ihn doch nicht vorstellen wollen als ein anderes etwas, das nebenher geht, auf die Art wie der Führer des

[1]) Wahrheit und Irrtum im Darwinismus. 1875. S. 158.

Blinden ihn an der Hand hält und neben ihm her wandert. Und was die Vorherbestimmung zu dem Zwecke in der Anlage betrifft, so ist auch die nicht als etwas zu denken, das an sich selbst wahrnehmbar wäre. Denn alle Untersuchungen des Keimes, oder worin man sonst die Anlage versteckt hielte, würden nie etwas anderes zu sehen geben, als wie der Keim in jenem Augenblicke beschaffen ist.

Der ganze Gedanke des Nichtfindens dessen was als causa finalis zur Bildung des Organismus mitwirkend vorausgesetzt wird, kann also ruhig ausser Betracht bleiben, weil er nur auf einem Misverständnis dessen was er zu bestreiten meint beruht.

Weit ernsthafter ist das Bedenken, welches gegen unsere Voraussetzung von der gegenwärtig in der Naturwissenschaft beinahe allgemein angenommenen Evolutionslehre erhoben wird.

Von dieser Seite wird behauptet, dass die teleologische Naturanschauung nur auf der alten, mangelhaften Naturerkenntnis beruhe, welche in der Ursprünglichkeit und Unveränderlichkeit der Art ein zuverlässiges Hülfsmittel zur Erklärung des Organismus zu besitzen glaubte. Besteht vom Anbeginn an alles als eigene Art, und hat diese auch bei allen Varietäten einen constanten Charakter, dann ist damit der Streit zu Gunsten der Teleologie entschieden. Denn dann ist jeder Organismus durch die Anlage im Voraus bestimmt, und sei es, dass man dies in Zusammenhang mit einer Schöpfungslehre bringt, sei es, dass man es in pantheistischem Sinne auffasst, das Vorhandensein und die Wirksamkeit der causa finalis ist dann doch gesichert. Das erklärt den grossen Wert, den die Apologeten allezeit dem Artbegriff zugeschrieben haben, aber ebensosehr die Aufmerksamkeit, welche die Naturforscher der Ursprünglichkeit und Constanz der Art in der Natur gewidmet haben. Hüben und drüben wird begriffen, dass dies der Punkt ist, auf den es für Feststellung der Weltanschauung ankommt.

Wie es immer bei grossen Entdeckungen und Umwälzungen im Denken geht, erscheinen zuerst einige mehr sporadische, schwankende Versuche, oft von einer genialen Persönlichkeit herrührend, die, durch von Studien unterstützte Divination, das Neue, welches kommen soll, ahnt und andeutet, und damit den Weg zeigt, auf dem später der Mann auftritt, der das Schwankende zur Festigkeit bringt, und der dafür die Auszeichnung geniesst, seinen Namen mit der grossen Entdeckung verbunden zu sehen. Das sind die Columbus, Newton, Darwin. Aber auch ihre Vorgänger und Wegbereiter haben Anspruch auf den Dank der Nachkommenschaft. So hier Lamarck und Goethe, denen bald viele folgten, die auf verschiedenen Gebieten der Naturwissenschaft in derselben Richtung gesucht haben. Der grösseste aber auf diesem Gebiet bleibt immer Charles Darwin, der durch den Umfang seines

Wissens, durch das Geniale seiner Hypothesen, durch die Ruhe seiner Schlussfolgerungen, und vor allem und nicht weniger durch den hohen Adel seiner Persönlichkeit seinem System eine Autorität verliehen hat, die umsomehr Aufmerksamkeit verdient, weil sie so vielen Widerspruch hervorrufen musste. Aber die Weise, auf welche Darwin sein System empfohlen hatte, nahm diesem Widerspruch, sofern der ihn persönlich betraf, alle Feindseligkeit. Denn wenn die Fachgenossen darauf hinwiesen, wie sehr es noch an Vollständigkeit der Facten fehle, die erforderlich seien, um dem Ganzen die nötige Festigkeit zu geben, dann konnten sie darin nicht weiter gehen als er selbst mit seiner strengen Wahrheitsliebe vorangegangen war. Anders war es gegenüber Nachfolgern wie Häckel, die, nachdem das grosse Wort von Darwin gesprochen war, sofort mit einem völligen System der Welterklärung parat waren, und vor allem gegenüber Apologeten wie Strauss, die durch die neue Weltanschauung alles was über einen verfeinerten Materialismus hinausgeht als auf immer verurteilt erachteten. Dieser Unterschied zwischen Darwin und seinen Nachfolgern darf hier wol angedeutet, kann aber nicht weiter im Auge behalten werden. Wir nehmen die Evolutionslehre in ihrem allgemeinen Charakter, ohne auf den Unterschied Acht zu geben, der zwischen ihren verschiedenen Vertretern besteht, und achten vorzüglich auf diejenigen Schlussfolgerungen, die unserer eigenen Anschauung am schärfsten gegenüber stehen.

Bei der Behandlung dieses Gegenstandes ist es geraten, die Grenzen zu bestimmen, die wir in Acht nehmen müssen. Diese Grenzen werden uns gezogen zuerst durch das Nichtbefugtsein des Verfassers, ein eigenes Urteil über Gegenstände der Naturwissenschaft auszusprechen, sodann durch den bestimmten Zweck, mit welchem hier der Darwinismus in Behandlung genommen wird.

Das erste schliesst für uns sofort alles aus was das Faktische in dem System und in der Bestreitung desselben genannt werden kann. Sind uns auch die Bedenken nicht unbekannt, die durch allerlei Naturforscher gegen Darwin's Erklärungen vorgebracht wurden, so können wir dabei doch keine Partei ergreifen, und müssen deshalb die Möglichkeit voraussetzen, dass seine Beschreibung der Weise, auf welche der Uebergang der anscheinenden Arten ineinander stattgefunden haben kann, im Allgemeinen durch fortgesetzte Naturuntersuchung bestätigt werde.

Was den an zweiter Stelle genannten Zweck angeht, so erwarten wir nicht, im Darwinismus eine Weltanschauung zu finden, die ganz mit dem übereinstimmt, was unsere Voraussetzung uns erwünscht machen würde. Daran ist nicht zu denken bei einem System, das gerade darauf zielt, die Teleologie aus der Weltanschauung zu verbannen. Die Frage kann sich nur darauf richten, ob es ihm geglückt ist, eine Erklärung

des Weltzusammenhanges zu geben, welche die Anerkennung einer causa finalis wenn nicht gänzlich ausschliesst, so doch völlig überflüssig macht. Der Stand der Sache ist also der: wir setzen voraus, dass in der Welt die causa finalis vorhanden und wirksam sei; die Evolutionslehre antwortet, dass wir uns damit betrügen, weil alles was man früher meinte teleologisch erklären zu müssen jetzt mechanisch erklärt werden könne, und weil namentlich der Artbegriff in seiner früheren Bedeutung preisgegeben werden müsse; jetzt ist es unsere Sache, zu erwägen, ob denn durch das was die Evolutionslehre an das Licht gebracht hat Grund und Recht, die teleologische Auffassung auf die Welt anzuwenden, hinfällig geworden sei.

Mit Verweisung auf die ausführlichere Behandlung, die ich in meiner Bestreitung des letzten Werkes von D. F. Strauss gegeben habe [1]), beschränke ich mich hier auf einzelne Hauptpunkte, auf die es meines Erachtens bei dieser Frage vor allem ankommt.

Wenn die Descendenzlehre, in dem Sinne, in welchem sie durch die Evolutionisten verteidigt wird, richtig ist, dann kann möglicherweise noch viel an dem empirischen Beweise für die Uebergänge fehlen, ohne dass von daher ein entscheidendes Bedenken gegen das System genommen werden könnte, aber dann müssen keine Lücken übrig bleiben, für deren Ausfüllung nicht nur kein einzelnes Zwischenglied aufzufinden ist, sondern bei denen alle vernünftige Wahrscheinlichkeit gegen die Möglichkeit der Ausfüllung spricht. Wie breit und wie tief auch die Kluft sein mag, welche die zwei Höhen von einander scheidet, ich will glauben, dass es gelingt, sie zu überbrücken, vorausgesetzt, dass der Boden von beiden Seiten eine genügende Unterlage bietet. Fehlt die, dann weiss ich, dass alle Versuche vergeblich sein werden.

So wollen wir auch keinen Nachdruck darauf legen, dass die Uebergangsexemplare zwischen den höheren Tierarten und dem Menschen bis jetzt nur in der Einbildung der Evolutionisten vorhanden sind. Sie könnten noch gefunden werden, sie könnten auch ausgestorben sein. Aber gewis ist es ein unübersteigliches Hindernis für jene Lehre, wenn in dem Menschen etwas gefunden wird, für das in den höchsten Tierarten keine einzige Analogie vorhanden ist, und wovon nicht zu begreifen ist, wie es jemals durch die Wirkung der Hülfsmittel der Evolution entstanden sein könnte.

Aus diesem Gesichtspunkt würde ich noch immer dem von der menschlichen Sprache hergenommenen Argumente grossen Wert zuerkennen (a. a. O. S. 59 ff.). Der Leichtsinn, mit dem z. B. Strauss dieses Bedenken aus dem Weg geräumt zu haben meint, durch eine Hinweisung auf das Vermögen der Lautbildung bei den Tieren, und

---

[1]) Het oude en het nieuwe geloof. Leiden 1873.

durch die Behauptung, dass die Wörter älter sein müssten als die Gedanken, die sie ausdrücken, wird durch den positiven Widerspruch so berufener Richter wie Max Müller Lügen gestraft. Wer kann bei einigem Nachdenken die tierischen Laute das Analogon des Menschenwortes nennen? Beinah ebenso gut könnte man dasselbe von der vox humana auf der Orgel sagen. Was dem Worte seinen Charakter gibt, ist nicht der durch das Sprachorgan hervorgebrachte Laut, — was manche Vögel täuschend nachmachen können — sondern ist der in dem Wort ausgedrückte Gedanke, und zwar die Abstraktion, die, nach dem Urteil der Sprachgelehrten, immer schon in den ältesten Sprachwurzeln zu finden ist. Wie können nun jemals die Hülfsmittel der Erklärung: Vererbung, Anpassung, Zuchtwahl und was sonst, dies völlig Neue im Menschen aus dem ableiten, was die Tiere uns zu sehen geben? Was hilft es, ob man dazu eine Anzahl von Uebergangsexemplaren zwischen dem Menschen und dem Stammvater, den wir mit den Affen gemeinsam haben würden, voraussetzt? Dann müsste man bei diesen den ersten Beginn unserer Sprache finden, dann würde die Schwierigkeit nicht fortgeschafft, sondern nur an eine andere Stelle verlegt sein. Denn die Schwierigkeit ist nicht die, dass die Sprache erst beim Menschen anfängt, sondern dass da, wo sie beginnt, etwas Neues auftritt, wofür die evolutionistische Erklärung unzureichend zu sein sich zeigt. Entweder versuche man diesen Rubico, wie Müller die Sprache nannte, zu überbrücken, oder man erkenne an, dass er eine wirkliche Scheidegrenze abgiebt.

Von anderer Art, aber noch tiefer eingreifend, ist das Bedenken gegen den Uebergang der Bewegung in Bewusstsein und dessen eigentümliche Funktionen, das Fühlen, Denken und Wollen. Man weist auf die Analogie dessen was die Tiere haben hin, aber daraus folgt nur, dass das Bedenken ebenso sehr von den Bewusstseinserscheinungen in der Tierwelt gilt. Es wird gelehrt, dass etwas vorhanden gewesen sei, wofür wir jetzt nur den Namen „Stoff“ gebrauchen, um anzudeuten, dass man sich darin noch nichts von der Verschiedenheit der Daseinsform vorstellen müsse, die später in allem Seienden entstanden ist, und auch nichts, das als Anlage oder Vorherbestimmung zu dem Entstehen dieser Verschiedenheit angesehen werden könnte, eine einförmige und, abgesehen von ihrem gasförmigen Zustand, eine durchaus prädikatlose Masse, und zwar in Bewegung und dadurch im Zustande der Erhitzung. Nun bilden sich, in Folge von Abkühlung, Unterschiede und Trennungen, und allmählich entsteht ein Sonnensystem, von dem Ein Planet (von den andern ist nichts zu sagen), unsere Erde, während unberechenbar langer Zeitdauer mit dem bereichert wird, was man früher als das Anorganische und Organische in der Schöpfung unterschied. Und alles dies nur durch Bewegung. Wir, besonders wir älteren, die nicht in dieser Anschauung

aufgewachsen sind, stehen immer in Gefahr, in dieselbe ältere Gedanken hineinzutragen, und uns bei dieser Weltentstehung noch ein gewisses inneres agens als treibende und leitende Macht vorzustellen. Aber jeder Gedanke daran muss ferngehalten werden. Wir haben an nichts zu denken als an Bewegung in einer durchaus prädikats- und unterschiedslosen Masse. Bei der geringsten Voraussetzung eines inneren agens der Anlage oder dergl. würde der Artbegriff wieder eingeführt sein. Quod nefas. Aus dieser Bewegung nun ist der Organismus und das Leben entstanden. Hierüber schweigen wir, eingedenk der Grenzen, die wir uns gesteckt haben. Allezeit wieder nur durch Bewegung, mit der reciproken Umwandlung in Wärme, vermannigfaltigen sich nun die Formen des organischen Lebens. Teilweise sind diese Formen Producte des Zufalls, aber allmählich kommen dabei auch andere Factoren ins Spiel. Das Entstehen und das Bestehen neuer Formen hängt auch ab von der, freilich immer wieder zufälligen, Gunst der Umstände, und von dem Widerstandsvermögen gegen das was das Bestehen bedroht. Das Stärkere bleibt wo das Schwächere untergeht, das besser Ausgerüstete behauptet sich auf Kosten des schlechter Versehenen, das günstig Situirte behält die Oberhand gegenüber dem, das die Umstände wider sich hat. Was durch einen oder den andern Vorzug etwas vorwärts gekommen ist, kann noch obendrein das Glück haben, einem andern in derselben Richtung bevorzugten Exemplare zu begegnen, und durch Paarung den erworbenen Vorzug bei einem neuen Geschlecht dauerhaft zu machen. Dazu muss freilich der Zufall besonders günstig sein. Viel mehr Aussicht auf die Erhaltung solch eines Vorzuges ist vorhanden, wenn die Zuchtwahl sich geltend macht, und die bevorzugten Exemplare zu einander bringt. Dann geht durch Vererbung der Vorzug des einen Geschlechts auf das andere über, und es erscheint, was man früher eine neue Art genannt haben würde. So bilden sich jedesmal an dem schon Vorhandenen Seitenzweige, die von dem Niederen zu dem Höheren hinüberführen, und so kommt allmählich alles was wir als Naturerscheinungen kennen zustande, zuletzt auch der Mensch, der fühlende, denkende, wollende Mensch. In ihm erreicht der Schöpfer von alledem, die Bewegung, ihre höchste Daseinsform, die, in welcher sie sich selbst als den Urheber alles dessen was sie hervorgebracht hat begreifen lernt.

Wir überlassen nun der Verantwortung der Naturkundigen all' die Bedenken, welche die wunderbare Umwandlung der Bewegung in solch eine Mannigfaltigkeit von Triebfedern und Kräften doch auch für sie haben muss. Wir nehmen aus dieser Uebersicht nur das eine heraus, was ich soeben nannte, nämlich: wo ist nun der Punkt, wo Bewegung sich in Bewusstsein mit seinen eigentümlichen Functionen umsetzt, und was ist dort geschehen?

Strauss hält es für völlig selbstverständlich, dass, ebenso wie Bewegung sich in Wärme umsetzt, so auch der Reiz, der auf das eine Ende der Nerven wirkt, sich am anderen Ende in Vorstellung verwandelt. Aber was beweist dies anderes, als dass er sich von der vorhandenen Schwierigkeit nicht hinreichende Rechenschaft gegeben hat? Dass die Vorstellung durch Fortpflanzung der Bewegung im Nerven erregt wird, leidet keinen Zweifel, ebensowenig wie dass umgekehrt die Vorstellung eine sich fortpflanzende Bewegung im Nerven verursachen kann. Auch liegt darin keine Schwierigkeit, anzunehmen was die Physiologen behaupten, dass die Vorstellung von örtlichen Bewegungserscheinungen im Gehirn begleitet wird. Aber die Schwierigkeit liegt in der Umwandlung von Bewegung in Bewusstsein. Umwandlung von Bewegung in Wärme bildet keinen Widerspruch. Denn beide können als wechselseitiges Verhältnis von Molekulen aufgefasst werden. Was aber kann man bei Umwandlung von Bewegung in Bewusstsein denken? Welcher allgemeine Begriff ist zu finden, unter den man beide vereinigen könnte? Welcher gemeinschaftliche Massstab von Varietät oder Intensität ist für diese beiden anzugeben? Die Schwingungen der Saite und die Tonwellen kann ich mit einander vergleichen, aber welchen Vergleichungspunkt gibt es zwischen Bewegungserscheinungen und Bewusstsein? Das wird auch von Männern wie Donders und du Bois-Reymond rund heraus zugegeben.

Mein gelehrter Landsmann sagt: „das Wesen aller Formen der Arbeit und des Arbeitsvermögens, die wir kennen und messen, ist Bewegung oder Bedingung der Bewegung, und niemand kann sich eine Vorstellung machen, wie aus Bewegung, auf welche Weise sie auch combinirt sei, Bewusstsein oder irgend eine psychische Wirkung entstehen könne. Psychische Wirkung ist, wie wir dieselbe an erster Stelle in uns selbst wahrnehmen, nach Form und Wesen etwas völlig Eigenartiges. Nirgends zeigt sie einen Uebergang oder eine Affinität zu anderen Naturerscheinungen, und das Gesetz der Erhaltung der Energie, das, für alle bekannten Naturkräfte gültig, bei jeder Untersuchung als leitendes Princip angenommen wird, ist völlig ausser stande, die psychischen Erscheinungen unter seine Herschaft zu bringen. Ganz abgesehen von ihrer specifischen Natur, die ihr Entstehen aus chemischer Spannung ebenso undenkbar macht wie ihre Transformation in Wärme- oder elektrische Bewegung, lassen sie sich weder messen noch wägen, und wir kennen für Gefühl Verstand und Willen keine Einheit, mittels welcher sie sich in Ziffern ausdrücken liessen“.[1]) Ganz in Ueberein-

---

[1]) Verhandeling over de snelheid van psychische processen (Abhandlung über die Geschwindigkeit psychischer Processe) in: Nederlandsch Archief voor Genees- en Natuurkunde, 4. Jahrgang 1869, S. 118 ff.

stimmung mit dieser Aeusserung steht das Resultat der berühmten Rede über die Grenzen der dem Menschen möglichen Erkenntnis der Natur von Emil du Bois-Reymond, die derselbe in der Versammlung der „Deutschen Naturforscher und Aerzte“ am 14. August 1872 zu Leipzig gehalten hat. Der Redner führt eine Laplace entnommene Vorstellung aus, von der Höhe, die der menschliche Geist erreichen könnte, wenn er in einem gegebenen Augenblicke alle Kräfte kennte, die in der Natur wirksam sind, und das gegenseitige Verhältnis aller Wesen, aus denen sie besteht. Wenn so dieselbe Gewisheit, deren die Astronomie sich bei der Berechnung der Bewegung der Himmelskörper rühmen darf, hinsichtlich des gegenseitigen Verhaltens aller Naturerscheinungen erworben wäre, dann würden noch zwei Grenzen übrig bleiben, die niemals überschritten werden können. Auf der einen Seite werden wir nie wissen was Stoff und Kraft sind, auf der anderen wird das Bewusstsein uns stets ein unergründliches Rätsel bleiben. Auch die vollendetste Naturerkenntnis bleibt Erkenntnis der Bewegung der Atome, aber was diese selbst sind, und was deswegen die alles bewegende Kraft ist, das fällt ausserhalb des Bereiches der Naturuntersuchung. Gleichfalls, wäre auch alles erklärt was als die materielle Bedingung jeder Empfindung angesehen werden kann, bleibt das Bewusstsein trotzdem gänzlich rätselhaft, und nicht allein das des denkenden Menschen, sondern mit dem ersten Eindruck von Lust und Unlust, den im Beginn des tierischen Lebens auf der Erde das einfachste Wesen fühlte, ist die unübersteigliche Kluft entstanden, die die Wissenschaft niemals überbrücken wird. Hinsichtlich des einen wie des andern ist das letzte Wort der Wissenschaft: „ignoramus et ignorabimus“. Gegen diese Ueberzeugung du Bois-Reymond's ist ein Fachgenosse aufgestanden, der zu den wenigen gehört, deren Autorität der seinigen gleich gilt. C. von Nägeli hat in derselben Vereinigung der „Deutschen Naturforscher und Aerzte“ auf ihrer Versammlung in München 1877 eine Rede über denselben Gegenstand und mit dem bestimmten Zwecke gehalten, dem „ignoramus et ignorabimus“ seines Vorgängers sein „wir wissen und wir werden wissen“ gegenüber zu stellen. [1]) Er meint nämlich (S. 558): „dass es in der Natur keine Kluft gibt, welche verschiedene Gebiete trennte, dass in allen ihren Erscheinungen die nämlichen Gesetze herschen, dass das geistige Leben nicht im Menschen oder im Tier als etwas principiell Neues beginnt, sondern dass die Elemente, aus denen es besteht, schon in der Pflanze und im Unorganischen vorhanden, aber

[1]) Die Rede, sofort in das „Tageblatt“ der Versammlung aufgenommen, ist 1884 von dem Verfasser mit einer Anzahl von Zusätzen in seiner „mechanisch physiologischen Theorie der Abstammungslehre“ München und Leipzig, R. Oldenbourg — neu herausgegeben.

nur viel einfacher combinirt sind. Daraus ergab sich als logische Folgerung, dass für die Erkenntnis in allen Erscheinungen ohne Ausnahme die gleichen Bedingungen und somit die gleichen Grenzen bestehen, dass mit dem Complicirtwerden der Erscheinungen die Schwierigkeiten des Erkennens zwar grösser, aber nicht qualitativ andere werden, dass das Gebiet des Vorstellbaren und Wissbaren alles Endliche und Relative an den Dingen, das Gebiet des Mystischen und Unbegreiflichen aber das Absolute, Unendliche, Ewige, Göttliche ist". Was für dies letzte Gebiet, auch als das des „Glaubens" und der „Ahnung" bezeichnet, übrig bleibt, und welche Art der Erkenntnis auf demselben möglich ist, geht aus der Rede nicht hervor. Das ist auch für den Zweck, um dessen willen wir den berühmten Naturforscher zu Rate ziehen, von geringerem Belang. Es kommt hier für uns nur auf die Gründe an, wegen deren er sich der Behauptung widersetzt, dass Gefühl und Bewusstsein mit der Methode und den Hülfsmitteln der Naturwissenschaft nicht erklärt werden können.

Nun kommen in der Rede eine Anzahl von Einzelheiten vor, die bei der Behandlung des Gegenstandes ernste Erwägung verdienen, und darunter auch solche, die als Kritik der Vorstellung du Bois-Reymond's wol Eindruck machen. Dennoch aber, wenn diese Widerlegung als das Beste angesehen werden darf, was gegen die Theorie des „ignoramus et ignorabimus" vorgebracht werden kann, dürfen ihre Verteidiger ihren Gegnern dankbar für den durch sie gelieferten Beweis sein, dass man vergeblich versucht, die Grenze, hinter welcher Gefühl und Bewusstsein liegen, zu verwischen.

Gegenüber der hochgespannten Erwartung von dem Umfange, den einstmals die menschliche Erkenntnis erhalten werde, weist von Nägeli auf die Einschränkung dieser Aussicht durch die Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens hin, durch die Art des zu erkennenden Objectes und durch die bestimmte Form, in der allein das Wissen hinsichtlich der Natur für uns möglich ist. So kommt er zu der Behauptung (S. 585): „wir können nur das Endliche, aber wir können auch alles Endliche erkennen, das in den Bereich unserer sinnlichen Wahrnehmung fällt". Der eine Teil dieser Behauptung kann auf sich beruhen bleiben. Ob alles Endliche, das von uns sinnlich wahrgenommen werden kann, von uns auch erkannt werden kann, ist eine Frage, die uns hier nicht zu beschäftigen braucht. Aber das andere: dass nur das Endliche, welches in den Bereich unserer sinnlichen Wahrnehmung fällt, Gegenstand der Erkenntnis für uns sein kann, — wie haben wir das zu verstehen? Nach der Absicht des Redners im strengst materialistischen Sinne (S. 578): „da alle Vorstellungen, welche wir von der Natur haben, uns durch die sinnliche Wahrnehmung vermittelt werden, so kann auch unser Erkennen nicht weiter gehen, als dass wir die wahrgenommenen Erscheinungen

mit einander vergleichen, und sie mit Rücksicht auf einander beurteilen". Zwar wird die Möglichkeit anerkannt, von dem sinnlich Wahrnehmbaren durch Verstandesschlüsse zur Entdeckung von etwas, das noch nicht wahrgenommen wurde, zu kommen (S. 569), aber das gilt nur bis zu einem gewissen Grade, und es verändert obenein nichts in der Art der für uns erreichbaren Erkenntnis. Diese bleibt immer ein mathematisches Wissen. „Mit Hülfe der Mathematik, mit Mass, Gewicht, Zahl können aber nur relative oder quantitative Unterschiede begriffen werden. Eigentliche Qualitäten, absolut verschiedene Eigenschaften entziehen sich unserer Erkenntnis, da wir keinen Massstab dafür haben. Eigentliche qualitative Unterschiede vermögen wir nicht zu erfassen, weil die Qualitäten nicht verglichen werden können" (S. 584). [1])

Man könnte sagen: von Nägeli hätte auf dieser Grundlage du Bois-Reymond vorwerfen dürfen, dass er die Grenzen der Naturerkenntnis noch viel zu weit gezogen habe, da er nur das Wesen von Stoff und Kraft und das Bewusstsein als Grenzpfähle genannt habe. Der Kreis der wissenschaftlichen Untersuchung wird dann viel enger. Ausserhalb desselben liegt alles, was nicht dem naturwissenschaftlichen Experiment unterworfen werden kann, namentlich das gesamte Geistesleben des Menschen mit allen Aeusserungen des Denkens, Fühlens und Wollens, in denen es sich offenbart. Keine Logik, keine Aesthetik, keine Sittenlehre gibts mehr als Bestandteile menschlicher Erkenntnis, nichts als Wahrnehmung von Erscheinungen, die durch einen der fünf Sinne erkannt werden können, und darauf angewandte Analyse, Massbestimmung und Classificirung.

Wenn dann doch von diesem Gelehrten die Möglichkeit der Wissenschaft auch hinsichtlich solcher Objecte behauptet wird, die gemäss dem ersten Redner allezeit ausserhalb des Kreises unserer Erkenntnis bleiben werden, so muss das daher kommen, weil er keine anderen Objecte anerkennt als solche, auf welche die mathematische Untersuchungsmethode angewandt werden kann. So ist es auch in der Tat. Der ganze Begriff der Qualität in dem Sinne, in welchem du Bois-Reymond vom Sein des Stoffes und der Kraft sprach, fällt für ihn fort, während Gefühl und Bewusstsein von ihm auf rein physische Erscheinungen zurückgeführt werden.

Sucht man in der Rede nach einer Rechtfertigung dieser Meinung, so findet man folgende zwei Gedanken ausgeführt: dass alle sogenannten geistigen Functionen an stoffliche Organe gebunden sind, und dass für

---

[1]) S. 584. Vergleiche den Excurs S. 662 ff. über die Behauptung: „die Qualitäten, wodurch die natürlichen Dinge sich von einander unterscheiden, sind nicht absolut, sondern nur relativ, da sie sämtlich aus quantitativen Verhältnissen hervorgegangen sind".

das Gefühl, welches in seinen höheren Arten im Bewusstsein culminirt, in seinen niederen ein Analogon aufzuzeigen ist, welches das Recht gibt, auf die Gleichartigkeit beider zu schliessen.

Was dies letzte betrifft, so wird das Argument angeführt, dass die Wirkung der Stoffteilchen auf einander mit den daraus resultirenden Bewegungserscheinungen zu der Voraussetzung zwingt, dass in jenen Stoffteilchen eine Empfänglichkeit für Empfindung sein muss, die in niederer Weise dem entspricht, was bei dem zusammengesetzten Organismus sich als Gefühl von Lust und Unlust zeigt (S. 595—599). Ich habe dagegen nicht das Mindeste einzuwenden, sondern will nur fragen: was ist dies anderes als die Grundbehauptung, durch welche sich jede dynamische von jeder mechanischen Weltanschauung unterscheidet? Muss das angenommen werden, so hat man doch in allem Qualität, und zwar Qualität, die schon durch Quantität verstärkt werden, die aber nie aus Quantität entstanden sein kann. Denn Quantität selbst kann dann allein bestehen auf Grund der Qualität, die das Zusammenkommen und Zusammensein der Vielheit der Einheiten möglich gemacht hat. Es gibt dann in der Natur ausser Bewegung noch etwas anderes, nämlich die Eigentümlichkeit des Bewegten, durch welche Richtung und Mass der Bewegung bestimmt wird. Das ist gerade der Punkt, auf den es dem Materialismus gegenüber ankommt. Erkennt man Qualität an, dann muss man aus demselben Grunde auch Verschiedenheit der Qualität anerkennen. Dann lässt sich ja doch die Verschiedenheit der Atomgruppirungen, die den Grund der endlosen Individualisation in der Natur bildet, nur aus der ursprünglichen Verschiedenheit in den zusammensetzenden Bestandteilen erklären. So erhält man im Gegensatz zu dem an sich selbst indifferenten Stoffe mit der an sich selbst unbestimmten Bewegung, die von dem Materialismus als Grund des ganzen Weltorganismus genommen werden, eine in sich selbst bestimmte und dadurch die allgemeine Bewegung bestimmende Natur, also gerade das, was wir befürwortet haben. Der von Nägeli gemachte Versuch, die geistigen Functionen aus ihrer Gleichartigkeit mit der ebensosehr im Anorganischen wie im Organischen anzuerkennenden Empfänglichkeit für sympathische und antipathische Einwirkung von aussen zu erklären, führt deshalb zu dem Gegenteil dessen, was er beweisen will. Er hat damit anerkannt, dass er in seine Weltanschauung als erklärenden Factor ein eigentümliches Wesen der Dinge aufnehmen muss, etwas das, gerade weil es Qualität ist, nicht an dem Massstab von Mass, Gewicht oder Zahl bestimmt werden, und darum nach ihm kein Gegenstand unserer Erkenntnis sein kann (S. 584), aber das dann doch nicht nur als agens mitgezählt werden muss, sondern das, als alle Bewegung bestimmendes agens, das eigentliche Geheimnis der Welterklärung bleibt. Und was ist dies anderes als was du Bois-Reymond meint?

Der zweite Punkt in von Nägeli's Beweisführung ist die Gebundenheit aller psychischen Wirkungen an physische Organe, woraus abgeleitet wird, dass die vermeintliche psychische Wirkung in Wirklichkeit nichts anderes ist als ein physischer Process. Er hatte für die Behandlung dieses Gegenstandes in der Rede nicht hinlänglich Raum finden können, und das hat ihm Veranlassung gegeben, demselben in der neuen Ausgabe einen besondern Excurs zu widmen (S. 666—677) unter der Ueberschrift: „Zurückführung geistiger Vorgänge auf stoffliche Bewegungen". Darin wird zuerst die Frage, ob das Zustandekommen geistiger Bewegungen aus stofflichen Bewegungen als Tatsache angenommen werden müsse, mit der Behauptung beantwortet, dass die Wirkung von Geist und Materie aufeinander immer als Wechselwirkung aufgefasst werden müsse, gleich der, die in der Materie vorhanden ist. Wollte man nun den Geist als etwas Selbständiges oder Immaterielles betrachten, dann müsste man sich vorstellen, dass er als Kraftpunkte ohne Ausdehnung zwischen den Molekülen der Nervensubstanz verteilt sei, und dass auf diese Weise Druck und Gegendruck zwischen dem Geistigen und Stofflichen stattfinden könne. Diese geistigen Kraftpunkte würden also so wirken als ob sie mit Kraft begabte Stoffteilchen wären; und da nun bei diesen letzteren der Stoff an sich selbst ohne Bedeutung ist und alles doch nur auf die Kraft ankommt, so werden wir besser tun, wenn wir diesen geistigen Kraftpunkten dadurch eine materielle Grundlage geben, dass wir sie in die Moleküle der Nervensubstanz selbst verlegen (S. 667). Gegen dies letzte kann von unserer Seite kein Bedenken erhoben werden. Wenn man die Vorstellung solcher geistigen Kraftpunkte bilden will, ist es gewis weniger bedenklich, sie in den Molekülen selber, als sie zwischen ihnen verteilt zu denken. Aber man muss gegen die Gefahr auf seiner Hut sein, dass diese Versetzung nicht eine gänzliche Auflösung zur Folge habe. Und dass diese Gefahr nicht eingebildet ist, erhellt, wenn man nachher von dem Schriftsteller hört, dass die Mechanik der Hirnbestandteile zur Hervorbringung geistiger Processe dieselbe bleibe mit oder ohne geistige Punkte, und wenn dann mit dieser Bemerkung die ganze Frage, ob das Zustandekommen geistiger Bewegungen aus stofflichen Bewegungen als Tatsache angenommen werden müsse, abgetan ist.

Man muss schon sehr wenig Achtung vor einer Denkweise haben, deren man sich so meint entledigen zu können. Was ist denn eigentlich beigebracht, das das Entstehen von Gedanken aus bloss materiellen Wirkungen wahrscheinlich machen könnte? Der Ausgangspunkt war, dass vermittels des Gehirns gedacht wird. Die Frage war: ist zur Erklärung des Denkens noch etwas anderes nötig als die Gehirnmasse rein als Materie betrachtet? Darauf wurde bemerkt, dass, wenn noch etwas anderes vorausgesetzt werden müsse, dies andere besser als eins mit

der materiellen Gehirnmasse gedacht werden könne als davon getrennt. Und daraus wird abgeleitet, es sei nichts anderes da als das bloss Materielle. Wie passt diese Schlussfolgerung zu dem Vorhergehenden? Die Mechanik des Gehirns bleibt doch dieselbe, wird gesagt. War das denn der fragliche Punkt? War der Streit ein Streit über die Wirkungsweise des Gehirns, oder über dasjenige, was im Gehirn wirkt? Habe ich bewiesen, dass nichts anderes als chemische Entwicklung in der Entwicklung des Eies vorhanden sei, wenn ich gezeigt habe, dass alle Transformationen im Ei nach chemisch-physiologischen Gesetzen verlaufen? Wenn das Psychische noch etwas anderes ist als das Physische, dann wird es sich doch nur in dem Physischen zeigen können, und zwar in der an die physischen Gesetze gebundenen, aber zu einem bestimmten Ziele führenden Wirkung. Was beweist es denn, wenn auch da, wo das Psychische vorausgesetzt wird, nichts anderes wahrzunehmen ist als physische Wirkung und physisches Gesetz?

Wenn nun so der rein materielle Ursprung geistiger Functionen bewiesen ist, dann wird die Frage gestellt, wie man sich dieses Entstehen des einen aus dem andern vorstellen könne. Der Autor erkennt an, dass, was er darüber zu sagen hat, noch in das Gebiet der Hypothese gehört. Die Empfindung, so lehrt er, die an dem Ende des Nerven erregt ist, pflanzt sich zum Centralorgan fort. Im Gehirn zeigt sie sich jedoch nicht unverändert als Empfindung, sondern als deren Bild, als Vorstellung. Das nächst Höhere, das auf die Vorstellung folgt, ist die Erinnerung, aus welcher unmittelbar das Bewusstsein entsteht, denn dies ist nichts anderes als das Zusammenwirken vieler Erinnerungen. Die Erinnerung kommt durch die Wiederholung der Vorstellung einer Empfindung zustande.

Dieser Vorgang kann auf folgende Weise gedacht werden. Die tätige, die Empfindung wahrnehmende Nervensubstanz des Gehirns, das Sensorium, besteht wie alle organisirten Substanzen aus Micellen (krystallinische Molekülvereinigungen), die von Wasser umgeben sind. Die Micellen können sich etwas verschieben und ziemlich nach allen Richtungen um ihren Mittelpunkt drehen. Eine Empfindung, die zum Sensorium geleitet wird, durchsetzt dieses auf irgend einem Wege, der durch eine oder besser noch durch einige benachbarte Micellenreihen gebildet wird. Dabei orientiren sich die Micellen dieser leitenden Reihen mit ihren Axen auf eine bestimmte Weise zur Leitungsrichtung, indem sie eine kurze Zeit um ihre Gleichgewichtslage schwingen. So bildet sich eine Vorstellungsbahn, deren Micellen auf eine bestimmte Weise geordnet sind, und diese hängen, in Folge von Wasseraustritt, der mit der Orientirung verbunden ist, fester zusammen (S. 668).

Bei der ferneren Ausführung dieser Hypothese wird nun gezeigt, wie eine Wiederholung desselben Eindrucks längs der früheren Bahn

19*

uns die Erinnerung der früheren gibt, wie das sich Kreuzen verschiedener Bahnen in uns die eine Vorstellung durch die andere hervorruft, und noch mancherlei mehr, bis sogar das hinzugefügt wird, dass in dem Sensorium Raum genug sei für die grosse Anzahl von Bahnen, die dort vorhanden sein muss, in Erwägung, dass auf einem Quadratmillimeter Platz für 780—1210 Millionen Vorstellungsbahnen sei (S. 672); aber wir brauchen uns darin nicht weiter zu vertiefen. Was wir vernommen haben, ist schon genug, um uns die allgemeine Tendenz der Hypothese kennen zu lehren.

Ich werde mich wol hüten, den physiologischen Wert dieser Erklärung zu kritisiren. Viel lieber will ich auf Autorität des gelehrten Schriftstellers hin annehmen, dass keine wahrscheinlichere Vorstellung von dem physischen Process im Gehirn bei jeder geistigen Function zu geben ist. Aber wie ists möglich, möchte ich fragen, dass jemand, der mit einigem Ernst über diesen Gegenstand nachdenkt, sich mit solch einer Erklärung des bewussten Seelenlebens zufrieden gibt? Was ist denn erklärt? Als etwas, das sich von selbst verstehe, wird von der Nervenaffection gesagt, dass sie im Centralorgan nicht mehr als Empfindung erscheine, sondern als ihr Bild, als Vorstellung. Fühlt man denn nicht, dass eine unergründliche Kluft zwischen den beiden liegt? Eine Empfindung, die sich in eine andere Empfindung umwandelt, ein Schlag auf das Auge, der Licht sehen lässt, das ist eine Umwandlung in das Gleichartige, die nichts Befremdliches hat; aber die Umwandlung eines Nerveneindrucks in eine Vorstellung, wenn sie auch jeden Augenblick in uns geschieht, wer kann sich davon irgend einen Begriff bilden? Ferner soll die Erinnerung durch die Wiederholung der früheren Vorstellung einer Empfindung entstehen! Schön, wenn einmal die Vorstellung da ist, das will sagen, wenn das vorstellende Subject da ist, dann wird es sicher ohne Mühe in späteren Empfindungen Gleichheit mit früheren anerkennen, aber wie kommen wir zu dem geistigen Subject, das sich Vorstellungen bildet? Und das Bewusstsein soll nichts anderes sein als das Zusammenwirken vieler Erinnerungen! Gewis, die Menge der Erinnerungen wird als Mittel dienen, um das Bewusstsein wach zu rufen. Aber wer oder was kommt denn zum Bewusstsein? Gewis wieder das sich erinnernde, das Vorstellungen bildende Subject, aber was ist in dieser ganzen Hypothese, das uns auf die Spur bringen könnte, um dieses zu finden?

Es muss, dünkt mich, jedem deutlich sein, was der Fehler in von Nägeli's Theorie ist. Der Apparat des Geistes wird für den Geist selbst genommen. Damit ist alles gesagt, aber auch die Theorie als Erklärung geistiger Functionen verurteilt.

Indem ich auf das zurückkomme, was uns zu dem Streite jener zwei grossen Naturforscher führte, wiederhole ich nun mit noch grösserem

Nachdruck, was ich behauptete: dass keine Vergleichung zwischen Bewegungserscheinungen und Bewusstsein zu machen ist. Es kann mit den Hülfsmitteln der Naturwissenschaft nie eine Erklärung des Bewusstseins gegeben werden. Und dies ist nicht ein Punkt, über welchen das Urteil den Physiologen anheimzugeben wäre. Das würde der Fall sein, wenn die Lösung von einer vollständigeren Kenntnis des Apparates mit dem wir denken zu erwarten wäre. Aber sie werden die ersten sein, die zugeben, dass die Hülfsmittel ihrer Wissenschaft sie nie zu einer andern Erkenntnis bringen können als zu der von der Beschaffenheit der Organe, und von der Art der darin sich zeigenden Bewegungserscheinungen. Der Gedanke, das Denken selbst wahrnehmen zu können, ist einfach lächerlich. Man denke an Voltaire's Spott über Maupertuis, der die Probe mit einigen Pategoniern hatte machen wollen. Kann aber die Physiologie uns darüber nichts lehren, so kann dies umsomehr die Logik. Sie verbietet uns jede Vergleichung des Ungleichartigen. Sie hat nichts dagegen, dass jemand eine Verbindung zwischen dem Körperbau und der Muskelkraft sucht, aber wenn man jemandes Länge zum Massstab seiner Rechtschaffenheit machen wollte, würde sie ihr Urteil über solche Torheit nicht zurückhalten. In Wahrheit ist es nicht anders, wenn man die physischen Bewegungsgesetze und -Erscheinungen zur Erklärung des Ursprunges und der Functionen des Bewusstseins gebrauchen wollte. In welche der bekannten Formen auch man die Bewegung umgewandelt denkt, nie kommt man zu etwas, das dazu dienen kann, in das Gebiet des Bewusstseins hinüberzuführen. So findet hier die Evolutionslehre einen zweiten Rubicon, und zwar einen solchen, dessen Ueberschreitung noch unmöglicher ist als die des ersten.

Man wird uns vielleicht einwerfen: wie wir denn das Bewusstsein mit seinem Fühlen, Denken und Wollen erklären? Wir könnten antworten: aus den organisirenden Kräften in der Natur, aus denen alles erklärt werden muss, — aber wir erkennen sogleich an, dass dies keine Antwort ist; denn dem stimmt jeder zu, und die Frage ist gerade, welche denn jene organisirenden Kräfte seien. Darum sagen wir lieber: wir haben keine andere Erklärung als diese, dass wir, wo wir Bewusstsein finden, annehmen, dass dort eine Anlage zum Bewusstsein gewesen sei, welche unter bestimmten Umständen zum wirklichen Bewusstsein werden konnte, ohne dass wir freilich weitere Rechenschaft von seiner Entstehung zu geben imstande sind. Die Idee einer Anlage zu etwas kann einem Darwinisten keinen Anstoss bieten. Die ganze Theorie der Vererbung ist die Voraussetzung einer Anlage in einem zweiten Geschlecht, die Eigentümlichkeit des ersten zu erwerben. Kommen wir aber auch damit in der Erklärung nicht weiter, so bleibt doch zwischen der Evolutionslehre und unserer Ansicht dieser grosse Unterschied, dass

sie freilich eine hinreichende Erklärung meint oder hofft geben zu können, und dass sie die in der Auffassung des Bewusstseins als einer Bewegungserscheinung sucht. Damit schliesst sie alles aus, was weiter zur Erklärung dienen könnte. Man kann sie vor dies Dilemma stellen: entweder ist das Bewusstsein eine besondere Art der Umwandlung der Bewegung, oder dein ganzes System taugt nichts. Ja, das ganze System. Denn die Evolutionslehre sagt nicht: dass allerlei Erscheinungen aus Bewegung und deren Umwandlungen erklärt werden können, so dass, wenn dies auch als auf Eine Reihe von Erscheinungen mit Unrecht angewandt zu sein sich ergäbe, doch diese Lehre für das Uebrige ihren Wert behielte; sondern sie behauptet, es gebe nichts anderes als Bewegung. Und wenn dann gezeigt werden kann, dass kein einziger Grund da ist, um das Bewusstsein für eine Bewegungserscheinung zu halten, dass es vielmehr ganz ungleichartig gegenüber allen Formen der Bewegung zu sein scheint, dann muss auch das System (immer in dem Sinne von: nichts als Bewegung) preisgegeben werden.

Die zwei Bedenken, die wir bis jetzt behandelten, das von der Sprache und das vom Bewusstsein hergenommene, sind von solcher Art, dass durch sie in der Tat der Evolutionslehre das Recht benommen wird, die teleologische Weltanschauung auszuschliessen. Wieviel Wahrheit diese Lehre im Uebrigen auch enthalten möge, sie muss selbst zugeben, dass dies zwei Punkte sind, bei denen sie mit ihrer Erklärung nicht ausreicht, zwei Punkte, die, kann sie auch selbst zu ihrer Erklärung die causa finalis nicht anrufen, sie zu der Anerkennung verpflichten, dass sie hier der Teleologie den Boden nicht hat unter den Füssen wegziehen können. Ob diese sich dort nicht geltend machen können, ist eine andere Frage, aber es kann nicht behauptet werden, dass sie das Terrain durch die Evolutionslehre so besetzt gefunden habe, dass für sie keine Aussicht mehr sei, darauf Platz zu finden.

Mit diesen Bemerkungen nahmen wir nur eine defensive Stellung gegenüber der Evolutionslehre ein, wie wir dies tun mussten, wenn behauptet ward, dass durch sie das Recht unserer Anschauung ausgeschlossen werde. Aber müssen wir in dieser Stellung beharren? Wir möchten es lieber anders haben. Denn wenn wir sehen, wie die Männer der Naturwissenschaft doch ziemlich allgemein dieser Lehre huldigen, und sich bei ihren Untersuchungen von ihr leiten lassen, so gibt das zwischen ihnen und uns ein, freilich von unserer Seite nicht erwünschtes, gespanntes Verhältnis, in welchem wir uns immer ihnen gegenüber mit der Behauptung waffnen müssen, dass sie unvermögend seien, uns von dem von uns eingenommenen Platze zu vertreiben. Wir müssen bei unserer Anschauung doch immer an der Vorstellung festhalten, dass wir

endlich dennoch in der Naturwissenschaft eine Bundesgenossin finden werden. Wir wissen auch, dass, wenn dazu bei ihr noch nicht so viel Neigung vorhanden ist wie wir wünschen möchten, dies zum Teil aus der Furcht vor einer gewissen theologischen Teleologie erklärt werden kann, die keinen gar zu guten Namen in wissenschaftlichen Kreisen hinterlassen hat, und vor der man von jener Seite immer auf der Hut meint bleiben zu müssen. Gerade weil auch wir dieselbe nicht lieben, schätzen wir alles was eine grössere Uebereinstimmung zwischen ihnen und uns herstellen kann. Wenn die jetzt vorherschende Vorliebe für Detail-Untersuchung bei jenen wieder einem erneuerten Interesse an philosophischer Systematik Platz gemacht haben wird, dürfte es auch ihnen vielleicht willkommen sein, wenn wir ihnen mit einer Auffassung entgegenkommen, die ebensosehr den Resultaten ihrer Wissenschaft wie dem allezeit nach Einheit strebenden Denken sein Recht widerfahren lässt.

Es kommt mir vor, als ob ein Schritt in dieser Richtung getan werden könnte, wenn man sich der folgenden Anerkennung anschliessen könnte. Die Evolutionslehre gibt sich in ihren verschiedenen Bearbeitungen für eine Erklärung des Werdens der Dinge aus. Ich halte das für einen Irrtum, und meine, dass sie nur darauf Anspruch machen kann, Beschreibung der stufenweisen Entwicklung in der Welt zu sein. Dann steht sie freilich der Meinung feindlich gegenüber, dass im Anfang sofort Exemplare der verschiedensten Arten vorhanden gewesen wären, die sich weiter gesetzmässig fortgepflanzt hätten; aber dass sie damit sich nicht einverstanden erklären kann, wird ihr, auf dem gegenwärtigen Standpunkte der Wissenschaft, niemand übel nehmen. Wenigstens ich werde ihr keinen Vorwurf daraus machen. Diesen Gegensatz lasse ich denn auf sich beruhen, und erkläre nun des Weiteren, was ich mit der angeführten Unterscheidung zwischen Erklärung und Beschreibung meine.

Die Evolutionslehre will erklären, wie die Dinge entstanden seien. Besieht man aber näher, was sie darüber gibt, so findet man, dass sie jedesmal zu beschreiben trachtet wie das eine aus dem andern hat werden können, und welche Factoren dabei im Spiele gewesen sind. Nehmen wir nun einmal an, dass alles sich so zugetragen habe wie sie voraussetzt, und dass was von den für die Vollständigkeit des Systemes erforderten Uebergangsformen fehlt noch gefunden werden könnte, oder wenigstens vorhanden gewesen ist, — so dass jemand, der die ganze Weltentwicklung hätte beobachten können, auch wirklich das gesehen haben würde, was sie als geschehen annimmt. Wäre dann damit eine Erklärung in dem Sinne gegeben, dass keine anderen Factoren in Betracht kommen könnten als die von ihr genannten? Ich kann mich davon nicht überzeugen. Gesetzt, dass die Materie, aus welcher alles

aufgebaut werden muss, einst nicht die vollständige Indifferenz oder Prädikatlosigkeit gehabt hat, die ihr in diesem Systeme zugeschrieben wird, dass aber in ihr eine gewisse Anlage, eine Potenz vorhanden gewesen ist, würde dann der Verlauf der Weltentwicklung anders ausgesehen haben, als wenn nach der Meinung der Evolutionisten davon nichts vorhanden gewesen ist? Gewis nicht, denn der Unterschied würde nicht der sein, dass die Bewegungsgetze gar nicht oder anders wirksam gewesen wäre, sondern nur der, dass in ihrer Wirkung die Triebkraft der in jener Materie vorhandenen Potenz gesteckt hätte. Alle Erscheinungen würden Bewegungserscheinungen geblieben sein, alle Wirkungen hätten mechanisch stattgefunden, der ganze Kampf ums Dasein würde ebenso geführt sein, Vererbung, Anpassung und Zuchtwahl hätten ganz denselben Einfluss ausgeübt, kurz alle Voraussetzungen der Evolutionslehre würden völlig wahr sein, nur mit dem Unterschiede: dass, was sie für die Ursache von allem nahm, in Wirklichkeit nichts anderes als die Form war, in der sich die wahre Ursache, das innere agens der Potenz offenbarte. Man nenne die Natur eine grosse Fabrik, in der allerlei kunstvolle Gewebe verfertigt werden. Das alles geschieht durch das Triebrad, das die Bewegungen durch die Treibriemen nach allen Richtungen hin fortpflanzt, und durch diese Bewegung alle die Kunsterzeugnisse schafft. Wird nun irgend etwas anders in der Fabrik, in der Zusammensetzung der Werkzeuge, in der Fortleitung der Bewegung, in der Weise ihrer Anwendung, in dem Entstehen ihrer Produkte, wenn man das alles nur für Bewegung erklären will, oder wenn man dabei an die menschliche Vernunft denkt, die alles in Bewegung gesetzt hat und diese zu den im Voraus festgestellten Resultaten leitet? Das Beispiel hinkt, wie dies unvermeidlich ist, weil hier das agens als von aussen, bildend und leitend, an die Materie herankommend gedacht werden kann. Aber es kann doch zu dem Zwecke dienen, für den allein ich es anführte. Ebensowenig wie von der menschlichen Vernunft irgendwo etwas in der Fabrik zu sehen gewesen sein würde, sondern wie alles was da geschieht auf rein mechanische Bewegungserscheinungen zurückgeführt werden kann, ebensowenig brauchte die empirische Naturwissenschaft etwas anderes als Bewegungsgesetze und -Wirkungen in der Natur zu entdecken, während doch die Evolutionslehre mit ihrer Behauptung, dass es nichts anderes als Bewegung gebe, unrecht haben kann. Die Beschreibung der Weltentwicklung konnte untadelhaft sein, während sie doch als Erklärung unrichtig blieb.

Was kann die Evolutionslehre zum Beweise beibringen, dass es *nichts anderes* gibt als Bewegung? Dass die Wissenschaft nichts anderes findet? Wir sagen: das beweist nichts. Dass nichts anderes nötig ist? An zwei Hauptpunkten fanden wir gerade das Gegenteil. Ueberdem aber ist es schwer, im Voraus festzustellen, was nötig ist.

Ich glaube, wir tun besser, uns nicht daran zu wagen, wenigstens nicht, ohne erst (was gewis auch von den Männern der Naturwissenschaft für sicherer gehalten werden wird) mit der Frage zu beginnen, was wirklich ist. Das ist hier die Hauptsache. Wenn man der Evolutionslehre alles Faktische ihres Beweises zugibt, worauf beruht dann ihre Schlussfolgerung? Auf diesen Punkt müssen wir achten. Was könnte verbieten, alles dasjenige was von ihr zur Erklärung des Naturprocesses beigebracht wird als Form der immanenten Eigentümlichkeit der Dinge aufzufassen? Sie kann das nicht verbieten. Sie ist sehr stark gegenüber der alten Lehre von der Ursprünglichkeit und Unveränderlichkeit der Art, so wie dieselbe, meist im Zusammenhange mit einer Schöpfungstheorie, vorgetragen wurde. Da kann sie sich mit gutem Recht auf die Beweise für eine stufenweise Entwicklung alles Bestehenden und auf den schon vorläufig constatirten Uebergang der Arten ineinander berufen. Aber wenn ihrer Erklärung die Möglichkeit einer immanenten Triebkraft gegenüber gestellt wird, die potenziell in dem Wesen der Dinge vorhanden ist und sich actuell verwirklicht in dem, was die Evolutionslehre von der Geschichte der Natur zu erzählen weiss, dann kann sie diese Möglichkeit nicht bestreiten.

Aber es liesse sich denken, dass die Evolutionslehre in dieser Debatte die Rollen vertauschen, und, statt selber zur Verantwortung gezogen zu werden, uns fragen möchte, welche Wahrscheinlichkeit wir der Voraussetzung solch einer immanenten Triebkraft, die auf einer gewissen Potenz oder Anlage in dem Wesen der Dinge beruhe, zu geben vermöchten. Nun wir brauchen der Frage nicht auszuweichen. Es gibt eine Antwort, die der Wirklichkeit selbst entnommen ist. Was wir voraussetzen, ist nichts anderes als was überall in der Natur zu finden ist. Dies kann von dem ersten Ausgangspunkt der evolutionistischen Theorie nicht gesagt werden. Woher hat sie denn die Vorstellung von einem gewissen Urstoff, aus dem alles entsprungen ist, der aber selbst nichts Bestimmtes ist und keine bestimmten Eigenschaften hat, von dem nichts gesagt werden kann, als nur, dass er ist, und sich in einem Zustande der Bewegung befindet? Ist dies wol etwas anderes als eine schlechte philosophische Abstraction? Man kann im Denken einen Unterschied, aber niemals eine Trennung, zwischen Stoff und Form machen, jedoch in Wirklichkeit sind die beiden, das Sein und die Bestimmtheit des Seins, niemals geschieden. Stoff an sich selbst ist ein Unding. Es ist nichts da, was nur wäre, und nicht zugleich irgend etwas wäre. Auch wenn man zu den niedrigsten Formationen hinuntersteigt, findet man niemals etwas, das nicht etwas Besonderes ist, und dadurch zu einer bestimmten Art gehört. Kein Stein, kein Gas, an dem man nicht eine Eigentümlichkeit unterscheiden kann, durch welches es ist, was etwas anderes nicht ist. Bei Kunstobjecten wird diese

Eigentümlichkeit von aussen hinzugebracht, durch die Form, die irgend einem Material gegeben wird, aber in der lebendigen Natur ist die Eigentümlichkeit allezeit durch die innere Beschaffenheit bestimmt. Irgend etwas, was es auch sei, in der Natur, würde nicht ebenso gut andere Eigenschaften haben können als die es hat, denn dann müsste es selbst etwas anderes sein, und ebensowenig würde es ohne seine Eigenschaften sein können, denn dann würde es nicht sein. Woher holt nun die Evolutionslehre diese Vorstellung eines Urstoffes, der selber aller Bestimmtheit entbehrt, und der, unter der Einwirkung der Bewegung, allerlei bestimmte Daseinsformen annimmt? Gibt es etwas, das mehr im Streit mit den gewissesten Daten der Naturwissenschaft wäre als dies?

Aber dasselbe, was diese Voraussetzung durchaus unannehmbar macht, verleiht dem einen hinreichenden Grund von Wahrscheinlichkeit, was soeben nur als Möglichkeit hingestellt wurde: dass alle Entwicklung in der Welt aus der immanenten Notwendigkeit zu erklären sei, durch die was potentiell im Wesen der Dinge vorhanden war zu actuellem Dasein kam. Allerlei Bemerkungen, die dabei gemacht werden können, dass dann doch die erforderlichen Bedingungen vorhanden sein, dass die notwendigen Hülfsmittel mitwirken mussten u. dergl. m. können augenblicklich zugestanden werden, und werden hier sogar als selbstverständlich vorausgesetzt, aber sie ändern nichts an der Hauptsache: dass alle äusseren Entwicklungsfactoren geleitet und beherscht werden von dem inwendigen Factor der Potenz, die zur Verwirklichung, zur Actualität kommt.

Der Begriff des Potentiellen setzt sich in der populären Vorstellung leicht in den Gedanken an etwas um, das als Keim in etwas anderem vorhanden ist, und sich zu seiner Zeit daraus zu einem selbständigen Dasein entwickelt. In einem wissenschaftlichen Werke braucht kaum daran erinnert zu werden, dass eine solche Vorstellung den ganzen Begriff unbrauchbar macht. Wenn man von Potenz spricht, wird nicht an etwas derartiges wie etwa die Unterscheidung, welche die Naturforscher zwischen der Primordialzelle oder ihrem Kern und der übrigen Hauptmasse des Eies machen, gedacht. Wenn man darauf den Begriff des Potentiellen anwenden wollte, würde man doch nie sagen können, dass der Kern der Primordialzelle die Potenz des Eies sei. Jede derartige Vorstellung eines Kerns oder Keims, der durch Zergliederung, Färbung oder was sonst von dem damit verbundenen Stoff unterscheidbar ist, gehört zu einem ganz andern Gebiet als dem darauf wir uns bewegen. Das ist Sache der Naturuntersuchung, die danach strebt, die Lebensformen in den allereinfachsten Massen und Verbindungen kennen zu lernen. Für unsere Betrachtung dagegen macht das mehr oder weniger Zusammengesetzte dieser Formen keinen Unterschied, weil der

Begriff des Potentiellen derselbe bleibt, ob er auf den Organismus in seiner Totalität oder ob er auf die verschiedenen Teile, aus denen er sich zusammensetzt, angewandt wird. Dieser Begriff ist nicht naturwissenschaftlicher, sondern philosophischer Art. Er wird nicht durch die Hülfsmittel der Wissenschaft, sondern allein durch das Denken gewonnen.

Der Begriff des Potentiellen geht von der logischen Unterscheidung des Dinges selbst und dessen woraus es zusammengesetzt ist aus. Diese Unterscheidung ist logisch, nicht physisch. Sie behauptet nicht, dass in dem Dinge physisch noch etwas anderes sei als dasjenige, woraus es zusammengesetzt ist, sondern sie behauptet, dass das Ding noch etwas anderes sei als die Summe alles dessen, woraus es zusammengesetzt ist, und der Wirkung der Naturkräfte, durch welche die Zusammensetzung geschah. Wenn die Anatomie alle Bestandteile auseinandergelegt, die Chemie diese Bestandteile nach ihren Elementen erklärt, die Physiologie die Gesetze nachgewiesen hatte, die bei dem Aufbau des Ganzen wirksam gewesen waren, dann blieb noch etwas übrig, das nicht nur kein Anatom oder Chemiker oder Physiolog, das auch niemand anders erklären konnte, aber das die denkende Betrachtung des Ganzen uns als wirklich anzuerkennen zwang, nämlich: dass es dies Ding war.

Eine Behauptung, die freilich vor der Naturwissenschaft wenig Gnade findet, die aber darum für das Denken nicht weniger feststeht. Wo organisirtes Leben ist, in höherer oder niederer Form — das kommt hier auf eins heraus —, da ist ein Factor, der als der organisirende von allen constituirenden Factoren unterschieden werden muss. Das wird mit der Behauptung bestritten: dass das, wofür wir diesen organisirenden Factor für nötig halten, bei tieferer Erkenntnis der Natur sich ergeben würde als zu erklären aus dem gegenseitigen Verhältnis, der Dichtigkeit und Gruppirung der Moleküle, in Verbindung mit den darin wirksamen chemisch-mechanischen Gesetzen. Möge das so sein, möge dem was ich den organisirenden Factor nannte eine gewisse Beschaffenheit alles dessen entsprechen, was wir unter dem Namen der constituirenden Factoren zusammenfassen können. Dann entsteht die Frage: ist diese Beschaffenheit eine zufällige, oder wird sie durch etwas anderes bestimmt? Das erstere kann man doch nicht im Ernst behaupten. Wäre sie eine bloss zufällige, dann müsste sie auch in jedem Exemplare, in welchem sie vorkommt, zufällig sein, und es würde daher, beim Verschwinden dieses Exemplares, kein Grund vorhanden sein, weshalb gerade derselbe Zufall sich bei einem andern wiederholen sollte, darum auch kein Grund für die Gleichartigkeit der einander folgenden Geschlechter derselben Naturerscheinung. Und ist sie kein blosser Zufall, ist sie durch etwas determinirt, dann haben wir wieder in dem determinirenden Etwas jenen organisirenden Factor, von dem ich sprach.

Dies Argument gewinnt umsomehr Kraft, je weiter die Naturwissenschaft es in der Nachweisung der gleichartigen, elementaren Zusammensetznng aller Organismen, und der Einheit der darin wirksamen Kräfte bringt. Denn je weniger die Verschiedenheit aus dem Constituirenden erklärt werden kann, destomehr kommt es auf das Organisirende an, um die Verschiedenheit und das Constante in ihr zu erklären.

Der Punkt, auf den es hier ankommt, lässt sich auch auf diese Weise beschreiben: dass, während die Naturwissenschaft fortdauernd mehr Licht über das Sein verbreitet, dabei das Sosein unerklärt bleibt, und dass, in Anbetracht, dass kein Sein anders denn als Sosein vorhanden ist, zur Erklärung des Ganzen noch etwas anderes vorausgesetzt werden muss, wodurch das Sosein bestimmt wird.

Was kann dafür vorausgesetzt werden? Abermals sei es wiederholt: kein absonderliches Etwas, das noch als etwas zu den constituirenden Factoren Hinzukommendes gezählt werden könnte. Wenn alle Töne der Melodie da sind, dann kann das was sie zu einer Melodie macht nicht für etwas noch Hinzukommendes gehalten werden. Ist es denn vielleicht die Gruppirung? Auch das noch nicht. Es ist die sich gruppirende Gruppirung. Es ist das Wesen des Dinges, dasjenige, welches macht, dass es gerade dies Ding mit seinen Eigentümlichkeiten, seinen Lebensgesetzen ist. Etwas das nie in den Bereich irgend einer Vorstellung kommen kann, aber das nicht fortgedacht werden darf, ohne das in der ganzen Erklärung der Natur eine Lücke übrig bleibt, die durch nichts ausgefüllt wird. Ein Mysterium also? Ohne Zweifel. Wie unpopulär das Wort sei, die Sache ist hier vorhanden. Denn es bildet sich jene Lücke nicht nur durch einen Mangel der Tragkraft unserer wissenschaftlichen Hülfsmittel, sondern durch einen Mangel in den zu unserer Verfügung stehenden Hülfsmitteln selbst. Was erklärt werden müsste, liegt ausser dem Bereich von allem, womit wir unsere Wissenschaft erweitern können. Wir können nur anerkennen, dass es da ist. Aber das müssen wir denn auch tun. Mit Kant müssen wir ehrlich bekennen, dass, mag auch unsere Wissenschaft die Entstehung eines Sonnensystems erklären können, sie doch ratlos gegenüber einer einfachen Raupe steht; und wenn ein Strauss darauf triumphirend antwortet: was, eine Raupe? selbst einen Menschen mit allen seinen Geistesgaben wird die Wissenschaft begreifen lernen! dann braucht man nicht mehr zu fragen, auf wessen Seite der grössere wissenschaftliche Ernst zu finden ist.

Bei dieser Ansicht kommt man von selbst zu dem Begriff des Potentiellen. Wenn denn doch beim Werden des Organismus der ganze Process, durch welchen er entstand, beherscht und von Anfang an geleitet wird durch das was ich den organisirenden Factor nannte, was man aber auch die Idee des Organismus nennen könnte, dann verhalten

sich Beginn und Ende der Verwirklichung zu einander nicht nur wie das Unvollkommene zu dem Vollkommenen, sondern wie die Anlage zur Vollendung, wie das Können zum Sein. Aus dem, was anfänglich dagewesen ist, kann der Organismus aufgebaut werden (natürlich immer unter der Bedingung der Zufuhr dessen, was für den Aufbau erfordert wird, und der Wirkung der Gesetze, durch welche der Aufbau geschehen muss), weil dasjenige, was er in seiner Vollendung (κατ' οὐσίαν) sein soll, als Anlage, als Idee, virtualiter (κατὰ δύναμιν) im ersten Anfang vorhanden war. In jedem Saatkorn liegt das Vermögen, zu der Pflanze zu werden, deren Saat es ist. Um das Vermögen zur Wirklichkeit werden zu lassen, muss es unter die Macht der für alle Arten von Saat gleichen Naturwirkung gebracht werden. Geschieht das aber, dann gibt auch jede Saat ihre eigene Pflanze, weil nur das Vermögen, diese bestimmte Pflanze zu werden, in diesem bestimmten Saatkorn lag. Alles was die Eigentümlichkeit der Pflanze ausmacht, ist durch das Vermögen des Saatkorns bestimmt. Höhe des Wuchses, Länge der Dauer, Ueppigkeit der Form, Reichtum an Frucht, alles ist an das Vermögen des Korns gebunden. Sicher auch an die Beschaffenheit des Bodens und das Vorhandensein der Bedingungen alles Wachstums, aber das können wir hier ausser Betracht lassen, weil es für alle Gewächse gleicherweise gilt, und deswegen zu der Eigentümlichkeit jedes besondern Objectes nichts hinzufügt, während es, insofern es mit dieser Eigentümlichkeit zusammenhängt, z. B. dass die eine Pflanze mehr Trockenheit, die andere mehr Feuchtigkeit haben will, wieder auf eine Eigentümlichkeit zurückweist, die als Regel für die Entwicklung in der Saat vorhanden ist. Es ist also nichts in der Pflanze, das darin sein könnte, wenn das Vermögen dazu nicht im Saatkorn vorhanden gewesen wäre. Für jede Pflanze ist die Grenze bestimmt, die sie mit ihrer Entwicklung nicht überschreiten kann. Aber es wird sich auch, was als Vermögen im Saatkorn vorhanden ist, entwickeln, wenn nur die dazu erforderliche Bedingung nicht fehlt. Es kann sein, dass ein Teil des Vermögens latent bleibt, weil die Bedingungen für eine vollständige Entwicklung noch nicht vorhanden sind; werden die aber gefunden, dann wird auch das, was von dem vorhandenen Vermögen schlummerte, zur Wirkung kommen, und ein höheres Mass der Entwicklung zum Vorschein bringen.

Alles was wir als Organismus und organisches Leben in der Natur finden, kann und muss also angesehen werden als entstanden aus dem allgemeinen Naturprocess, unter der Macht und Leitung dessen, was als Potenz vorhanden war in jedem Anfange, sei es des besonderen Exemplares, sei es der Art, zu der das Exemplar gehört.

Wenden wir nun diese Anschauung auf das grosse Ganze der Dinge an, dann kommen wir zu einer andern Auffassung als zu der der Evolutionslehre.

Zuerst wollen wir Acht geben, welch ein Unterschied zwischen ihr und der Theorie des gänzlich indifferenten Stoffes mit nichts als Bewegung, besteht. Erhoben wir gegen sie den Vorwurf, dass dergleichen in Streit mit dem sei, was die Wirklichkeit uns lehrt, und dass sie eigentlich nichts anderes als eine schlechte philosophische Abstraction sei, so können wir ihr jetzt gegenüberstellen: dass wir bei unserer Anschauung nicht von einem voraufgestellten abstracten Begriffe ausgegangen sind, sondern dass wir zu ihr durch eine denkende Betrachtung der Natur selbst kamen, die uns zwang, eine Erklärung der Verschiedenheit und der Constanz der Verschiedenheit in der Wirkung des allgemeinen Naturprocesses zu suchen.

Wenn wir nun mit der Naturwissenschaft annehmen, dass alle Formen des Lebens in der Natur erst allmählich und stufenweise entstanden sind, wenn wir deswegen die alte Hypothese von der Ursprünglichkeit von Exemplaren jeder Art gänzlich beiseite setzen, und deshalb auch gern die Idee von Uebergängen zwischen dem was früher als getrennte Arten mit Varietäten angesehen ward anerkennen; wenn wir weiter was von Darwin u. a. über die Mittel, wodurch, und die Weise, auf welche diese Uebergänge gebildet sein können, als vorläufig bewiesen und noch stets weitern Beweises fähig bezeichnen; wenn wir also alles, was die Naturwissenschaft über diesen Gegenstand an das Licht gefördert hat, mit der Bescheidenheit und Dankbarkeit, die Laien in diesem Fache ziemt, von ihr annehmen, so dass wir ihr nicht die mindeste Veranlassung geben, über Misachtuug ihrer Autorität zu klagen: — dann gebrauchen wir was wir von ihr gelernt haben zu einer Auffassung, zu der wir sie auch gern bekehren möchten. Diese Auffassung ist: dass was wir als Resultat der Weltentwicklung kennen erklärt werden muss, ausser aus allen von ihr aufgewiesenen Factoren, auch aus dem Factor der in der Welt vorhandenen Potenz. Wir stellen es uns so vor, dass was als Grund von allem angesehen werden könnte nicht ein prädikatloser Stoff, dies Unding für das Denken, ist, sondern Potenz zu allem, was sich in dem unberechenbar langen Lauf der Jahrhunderte durch Naturwirkung verwirklicht hat. In dieser Potenz erkennen wir ebensowol die Triebkraft für die Entwicklung im Allgemeinen, wie den organisirenden Factor, durch den alles was ist seine Bestimmtheit, sein Sosein bekommen hat, ebensowol die treibende wie die Grenzen bestimmende Macht. An Trennung der Arten denken wir also dabei nicht mehr, da im Gegenteil der allmähliche Uebergang ganz zu dieser Voraussetzung passt; aber was im alten Artbegriff wirklichen Wert hat, dass nämlich die Weltentwicklung nicht zu einem Product des Zufalls gemacht wurde, das behalten wir hier auf besserer Grundlage, da hier durch das Verhältnis des Actuellen zu dem Potentiellen jeder Gedanke an den Zufall ausgeschlossen wird. Dann geht uns auch ein anderes Licht auf über

den Ursprung jener höheren Lebensformen, wie das Bewusstsein, dessen Erklärung nur aus Bewegung und ihren Umwandlungen uns unzulänglich erschien. Das Bewusstsein ist eine Wirklichkeit, und nichts gibt uns das Recht, es als eine Bewegungserscheinung zu bezeichnen. Hat man sich nun mit der Evolutionslehre die Fessel auferlegt, dass es nichts anderes geben könne als Stoff und Bewegung, dann ist man freilich genötigt, auch das Bewusstsein nur aus Bewegung zu erklären, und es eine eigentümliche Umwandlung derselben zu nennen. Diese Verpflichtung gibt es für uns nicht. Welches Bedenken wäre vorhanden gegen die Voraussetzung: dass die Potenz, die schon in solch eine endlose Verschiedenheit der Actualität in dem niederen Naturleben, dem Gebiet der Bewegungserscheinungen, übergegangen ist, auch noch ganz andere, höhere Actualität ins Dasein ruft, eine solche, von der wir einen Anfang in unserm bewussten Geistesleben mit seinen ganz besonderen Functionen kennen, eine Actualität, deren Erklärung nur aus Bewegungsgesetzen unbefriedigend ist, deren Gesetz vielmehr wir noch nicht kennen? Wir würden eine solche höhere Actualität nicht zu erträumen wagen, wenn sie nicht vor uns stände, nicht in uns wäre, mit ihren eigenen logischen, ästhetischen und ethischen Gesetzen. Sie ist wirklich, und wir tun nichts anderes als was wir bei allen anderen Formen des Naturlebens getan haben, wenn wir auf sie die Erklärung von Potenz und Actualität anwenden. Kann das einen Einwand dagegen abgeben, dass wir hier den Werdeprocess noch um vieles weniger begreifen? Das hiesse die Einbildung der Wissenschaft doch gar zu weit treiben. Wäre es nicht möglich, dass sowol die ganze Natur und noch viel mehr unsere Erkenntnis derselben und ihrer Gesetze noch auf einer der untersten Sprossen der Leiter ständen, und dass Geschlechtern, die auf uns so zurücksehen werden wie wir jetzt an den Menschen denken, der sich von der Tierwelt auszusondern begann, sich Wirklichkeiten enthüllen und Einsichten öffnen möchten, von denen uns noch nicht die mindeste Ahnung kommen kann? Wäre es nicht möglich, dass dann die Behauptung, es könne nichts anderes geben als Bewegungserscheinungen, auf dieselbe Linie mit den Kosmogonieen der ältesten Philosophen zu stehen käme?

Es ist gewis eine schwindelerregende Vorstellung, dass alles was wir jetzt bereits als Weltentwicklung kennen, und was die Zukunft davon weiter offenbaren wird, Entfaltung dessen sei, was als Anlage, als Vermögen im Wesen der Dinge liegt. Die theistische Weltanschauung sucht dabei festen Grund in der Voraussetzung, dass alles Wirkliche nichts ist als die Verwirklichung der Gedanken Gottes, Selbstoffenbarung des Unendlichen in der ganzen Fülle des Endlichen. Wir sind noch nicht daran, das Recht dieser Weltanschauung zu beurteilen. Nur das sei hier schon bemerkt, dass, wenn sie, nach dem angenommenen

Sprachgebrauche, theistisch und nicht deistisch gemeint ist, das Materiale in ihr auf das herauskommt was hier, beim Gebrauche der philosophischen Terminologie, mit dem Namen der Potenz bezeichnet ist, und dass also nur die Frage in der Schwebe bleiben würde, inwiefern Grund und Recht für die theologische Auffassung der hier vorgetragenen Anschauung vorhanden sei. Aber wenn wir diese Vorstellung schwindelerregend nennen, dann lassen wir uns doch vielleicht zu sehr durch etwas beherschen, das wir auch in anderen Hinsichten kennen: dass nämlich die Dimensionen zuweilen einen zu grossen Eindruck auf uns machen. Eine Weltentwicklung, deren Grenzen selbst wir nicht ahnen können, ergreift uns als etwas, wofür das menschliche Denken keinen Raum hat. Aber was wir von dieser Entwicklung denken, ist doch eigentlich dasselbe, was in unserm Geist sich erhebt bei der Anschauung der täglich uns erscheinenden und darum uns nicht mehr so überwältigenden Naturereignisse. Die Potenz des Verlaufes eines Menschenalters ist um nichts weniger wunderbar als die eines Verlaufes von Jahrhunderten. Auch macht dabei die Vielheit der Artübergänge mehr einen scheinbaren als wirklichen Unterschied. Wenn wir im Anschluss an die neuere Naturwissenschaft uns vorstellen, über welch eine Reihe von niedrigeren Stufen das Höhere und Höchste, das wir kennen, hat emporklimmen müssen, um seinen Platz in dem grossen Ganzen zu erreichen, dann scheint es uns beinahe zu wunderbar, dass der treibende und organisirende Factor schon vom Anfang an in diesem Process vorhanden und wirksam gewesen sein sollen. Aber ich bitte doch, stellt euch vor, was Goethe in der vollen Reife seiner Anlage war, diese geheimnisvoll reiche Welt von Erkenntnis, von Weisheit, von Tiefsinn, von Poesie, — und denkt dann einmal an das erste Keimbläschen, aus dem dieser Mann geworden ist; bedenkt alle die intra- und extra-uterinalen Veränderungen, denen sich schon der physische Organismus hat unterziehen müssen; das Erwachen, das sich Entwickeln, das Reifen seines Geisteslebens unter dem Einfluss aller der Factoren seines vielbewegten und vielbewegenden Lebens; ist dann das Verhältnis von Potenz und Actualität dort weniger wunderbar oder weniger zusammengesetzt als das zwischen der Bildung unseres Sonnensystems und dem Auftreten des Menschen auf der Erde? Dimensionen haben in sich selbst kein Mass. Sie werden erst gross oder klein, zusammengesetzt oder einfach durch Auge und Begriff dessen, der sie betrachtet. Liegt das Geheimnis alles dessen was ist in der Potenz, die allem Vorhergegangenen innewohnte, liegt wieder in dem was jetzt ist alles, was nach uns sein wird, dann vermehrt sich wol allezeit für den Menschen der Anlass zur Bewunderung des ganzen unerschöpflichen Inhaltes, den die Natur, stofflich und geistig, in ihrem Schoss verborgen hält, aber die Formel der Erklärung ändert sich nicht. Sie bleibt immer: so ist es! Vom wie? hoffen wir immer besser

etwas zu begreifen. Aber hinsichtlich des warum? werden die denkenden Geister nach tausenden von Jahren oder Jahrhunderten wol noch mit der einzigen Antwort, die wir darauf zu geben wissen, sich auch zufrieden stellen müssen, mit der: es ist so!

Mag die Form, in der diese Anschauung vorgetragen wird, nicht von anderwärts her entlehnt sein, so werden doch die, welche einigermassen in der Geschichte der Philosophie zu Hause sind, nicht schwanken, zu welcher Geistesrichtung sie die Anschauung selbst zu rechnen haben. Sie werden sie, nach der gebräuchlichen Einteilung der Philosophie, Idealismus, nach der der Scholastik, Realismus nennen. Vollkommen mit Recht. Sie will nichts anderes sein. Immer was die Richtung, nicht was die Ausführung betrifft. Ebensowenig Platon's Ideenwelt wie Anselmus' ideale Ontologie möchte ich für meine Rechnung nehmen. Gern aber folge ich ihnen in ihrer Bestreitung alles empiristischen Nominalismus.

Die zwei grossen Geistesrichtungen ziehen sich, in grosser Verschiedenheit der Formen, jedesmal bestimmt durch die Uebung des philosophischen Denkens und durch die Fortschritte in der Naturerkenntnis, durch die ganze Geschichte des Denkens hin. Der Anteil einer jeden von beiden an der Entwicklung behält stets denselbigen Charakter. Der Empirismus erfüllt die gewichtige Aufgabe, dem Denken allezeit neuen Stoff zuzuführen, und den Idealismus, der mit seiner Systematik den Boden der Wirklichkeit verlassen und sich auf das Bauen von Luftschlössern legen möchte, kritisch zu beleuchten. Selbst aber ist er nicht imstande, die zusammenfassende, ordnende und aufbauende Arbeit zu leisten, die erst die eigentliche Philosophie ausmacht. Das ist der Anteil des Idealismus. Darum verbleibt ihm stets die weitere Entwicklung der Philosophie. Ob auch jedesmal, und mit Recht, durch den Empirismus zurückgedrängt, gewinnt er immer wieder das Feld, auf dem er sich mit der Leitung und Erneuerung des philosophischen Denkens befassen kann.

Offenbar hatte in der letzten Zeit der Empirismus das Wort, und zwar mit mehr Nachdruck und mehr Macht, als nach dem Aufkommen Baco's und seiner Schule erhört war. Die Geschichte des letzten halben Jahrhunderts kann keine bessere Ueberschrift erhalten als die: von Hegel nach Darwin. Alle Systematik ist zurückgedrängt, und wenn sie wieder in den Vordergrund zu treten wagt, so wartet ihrer gar eine schwere Aufgabe! Eine doppelt schwere, weil, gegenüber dem unersetzlichen Verlust einer Anzahl ihrer wertvollsten Stützen, ein Schatz neuen Materials ihr geworden ist, das auf die Länge für sie sehr hohen Wert bekommen kann, das aber anfänglich viel Mühe zur Bearbeitung erfordert. Aber das darf sie nicht entmutigen. Je

reicher die Wissenschaft geworden ist, um so viel mehr ist es der Mühe wert, sie zur Philosophie zu erheben.

Mit diesem Gedanken stellen wir uns dem gegenüber, was die neuere Naturwissenschaft uns zu lehren hat. Dankbar für ihre Kritik wie für ihren Unterricht, halten wir es nicht für genug, dass wir die Grundlage der Religion weiterhin gegen die Angriffe verteidigen können, die sich in ihrem Namen darauf richten, sondern anerkennen wir auch unsere Verpflichtung, die religiöse Weltanschauung gemäss der Forderung der gegenwärtigen Welterkenntnis zu reformiren; oder ich will lieber sagen: danach zu streben. Wir haben uns überzeugt, dass die Naturwissenschaft uns nicht um das Recht des religiösen Glaubens angst zu machen braucht. Aber es bleibt unser Streben, in die auf diesen Glauben erbaute Weltauffassung auch das aufzunehmen, was die Wissenschaft unserer Erkenntnis der Welt neu hinzugefügt hat.

Sehen wir nun zuletzt noch auf das zurück, was uns zu diesen Bemerkungen über die Evolutionslehre geführt hat. Es war das Bedenken, die teleologische Weltanschauung möchte durch die neuere Naturwissenschaft ausgeschlossen werden. Wäre die ganze Weltentwicklung das zufällige Resultat der Bewegung in einem Urstoff, in dem nichts von Anlage oder Potenz vorausgesetzt werden könnte, dann könnte auch nicht an irgend ein Vorhandensein von Zweck und Mittel in dem Weltzusammenhange gedacht werden. Wir haben gesehen, dass die Erklärung aller Naturerscheinungen aus Bewegung mit Unrecht als eine ausgemachte Sache dargestellt wird, dass im Gegenteil die höheren Lebensformen für diese Erklärung nicht zugänglich sind. Weiter aber hat sich uns ergeben, dass, was die Naturwissenschaft hinsichtlich der Entstehungsweise des Organismus und des organischen Lebens lehrt, unsere Auffassung durchaus nicht ausschliesst. Alles was sie entdeckt hat, kann nicht nur ebensogut, kann sogar viel besser aus der Voraussetzung einer im Wesen der Dinge vorhandenen Anlage oder Potenz erklärt werden, als aus dem was bei der Evolutionslehre als das einzig Wirkliche gilt. Der alte Artbegriff fällt dann fort, aber damit ist nichts Wesentliches verloren. Dürfen wir uns die ganze Weltentwicklung als fortwährenden Uebergang von Potenz in Actualität vorstellen, dann wird der ganze Weltzusammenhang eine ununterbrochene Verkettung von Zweck und Mittel, und die causa finalis ist das grosse agens in allem was besteht. Jede Potenz setzt einen Zweck, und die allgemeine Naturwirkung, durch welche sie in Actualität übergeht, wird dann das Mittel, wodurch sie ihren Zweck erreicht. Eine bessere Unterstützung kann die teleologische Weltanschauung nicht finden! Sie hat dann nicht nur, wie man früher meinte, hie und da einige feste Punkte, die sie halten, sondern das ganze Gewebe des

Naturzusammenhanges fordert diese Auffassung, die sie darauf anzuwenden wünscht. Sicherlich nicht in dem Sinne, in welchem die Teleologie oft vorgetragen ist, als ob man im Weltzusammenhang bestimmte, vom Menschen im Voraus zu unterscheidende, Zwecke bemerken könne, wie der alte Supernaturalismus eine Dienstbarkeit der Natur gegenüber den Wegen Gottes mit seinem auserkorenen Volke voraussetzte, und wie später im Zusammenhange der Erscheinungen die Weisheit des Schöpfers verehrt wurde. Der Gedanke an solche Auffassungen kommt nicht in Betracht bei der Behauptung, dass die Naturwissenschaft eine Finalität anerkennen kann und muss. Denn die Naturwissenschaft weiss nichts von Plänen Gottes oder von der Weisheit eines Schöpfers, und wir müssen sie auch nicht gebrauchen, um dafür zu zeugen. So wird hier auch nicht behauptet, dass was wir als Verbindung von Potenz und Actualität ansehen zu müssen meinten, als Beweis für das Vorhandensein einer sittlichen Ordnung dienen könnte. Unsere ganze Anschauung blieb auf dem Boden des Naturzusammenhanges, und dafür gilt keine Unterscheidung von etwas Sittlichem, ebensowenig wie von etwas Schönem. Naturwissenschaft hat nichts zu tun mit Wertschätzung, sondern nur mit Erklärung. Später können wir was wir als Erklärung gefunden haben in Verbindung mit der Wertschätzung bringen, die wir aus andern Motiven erschlossen haben, aber so lange die Frage bleibt, was die denkende Anschauung der Natur uns hinsichtlich ihres inneren Organismus lehren kann, haben wir es nur mit den Begriffen zu tun, mit welchen die philosophische Naturwissenschaft ihre Arbeit zu vollbringen pflegt. Zu diesen Begriffen gehört das Verhältnis von Potenz und Actualität. Das bedeutet: die Notwendigkeit des Resultates zufolge des im voraus Bestimmtseins des Resultates durch die Eigentümlichkeit des sich bildenden Wesens. Dann ist causa finalis da, weil der finis nicht nur Folge ist, sondern als Ziel fortwährend in der Bewegung vorhanden war und sie leitete. Was wir zu beweisen versuchten, ist nur: dass was wir in der Natur finden, nicht allein die Wirkung einer causa finalis in ihr nicht ausschliesst, sondern vielmehr aufs Beste erklärt wird, wenn man die Causalität zugleich als Finalität auffasst. Weiter gehen wir h i e r nicht. Aber für unsere Anschauung haben wir schon viel gewonnen, wenn wir dies Resultat aufrecht erhalten können.

---

§. 3.

Bestätigung der teleologischen Weltanschauung durch die Beweise für vorhandene Zweckmässigkeit in der Natur.

Sollte es nicht möglich sein, weiter als zu dieser allgemeinen Vorstellung von Finalität in der Welt zu kommen? Sollten keine bestimmten Beweise zu finden sein, dass die Natur nur aus einer zwecksetzenden Macht erklärt werden kann?

Das ist gewis die älteste Frage in der gesamten Religionsphilosophie, und die Geschichte der auf sie gegebenen Antworten würde eine ziemlich vollständige Geschichte des religiösen Denkens werden. Würde sie doch die Geschichte jenes teleologischen oder physiko-theologischen Beweises sein, der mit so grosser Vorliebe zu allen Zeiten vorgetragen und verteidigt wurde. In dem Zusammenhange, in welchem die Frage uns hier vorkommt, finden wir keinen Anlass, dieser Geschichte nachzugehen, oder den sogenannten Beweis für das Dasein Gottes in Erwägung zu ziehen. Das erstere würde nur die Aufmerksamkeit von unserm eigentlichen Gegenstande ablenken, und das zweite wird uns später beschäftigen müssen. Hier, wo es noch immer unser Zweck ist, die Grundlagen des religiösen Glaubens so fest zu legen, dass darauf sicher weitergebaut werden kann, müssen wir uns bei Beantwortung dieser Frage auf das beschränken, was gerade dazu dienen kann.

Wiederum stellen wir uns auf den Standpunkt der denkenden Naturbetrachtung, ohne uns solcher Voraussetzungen zu bedienen, die von anderswoher in uns entstanden sind. In Anbetracht dessen, dass es gerade um das Recht dieser Voraussetzungen zu tun ist, oder besser gesagt, um die Uebereinstimmung dieser Voraussetzungen mit dem, was in der Natur zu finden ist, müssen wir auch die Naturerscheinungen rein an sich selbst betrachten. Sonst verliert die Untersuchung ihren Wert.

Die Frage ist deshalb jetzt für uns diese: wir haben gesehen, dass im Allgemeinen die Naturwissenschaft die Hypothese der Finalität nicht ausschliesst, sondern dass im Gegenteil der Naturzusammenhang am besten erklärt wird, wenn er als fortwährender Uebergang von Potenz in Actualität aufgefasst wird, wodurch dann die teleologische Anschauung eine feste Grundlage gewinnt; müssen wir uns nun mit diesem allgemeinen Resultat zufrieden geben, oder sind, wie von manchen behauptet wird, in der Natur noch ausserdem bestimmte Erscheinungen aufzuweisen, die noch viel nachdrücklicher für die Wirksamkeit einer causa finalis eintreten?

Eine der bedeutendsten Schriften über diesen Gegenstand ist gewis das 1882 zum zweiten Mal erschienene Werk von Paul Janet: Les causes finales (Paris, Librairie Germer Baillière et Cie.). Es ist mit reicher Sachkenntnis geschrieben, auch mit grosser Kenntnis der Litteratur sowol auf philosophischem wie auf naturwissenschaftlichem Gebiete. Den Standpunkt des Verfassers lernt man sofort aus der Zusammenfassung seines Resultates kennen, die er bereits in der Einleitung gibt (p. IV).

„Voici maintenant nos conclusions. Elles se ramènent à trois propositions fondamentales:

I. La première, c'est qu'il n'y a pas de principe à priori des causes finales. La cause finale est une induction, une hypothèse dont la probabilité dépend du nombre et des caractères des phénomènes observés.

II. La seconde, c'est que la cause finale se prouve par l'existence en fait de certaines combinaisons, telles que l'accord de ces combinaisons avec un phénomène final indépendant d'elles serait un pur hasard, et que la nature tout entière devrait s'expliquer par un accident.

III. La troisième enfin, c'est que le rapport de finalité étant une fois admis comme loi de l'univers, la seule hypothèse appropriée à notre entendement qui puisse rendre compte de cette loi, c'est qu'elle dérive d'une cause intelligente".

Die dritte dieser Thesen lassen wir vorläufig auf sich beruhen. Sie gehört zu einem späteren Teile unserer Untersuchung.

Charakteristisch für die Behandlungsweise der Frage ist die Leugnung der Apriorität eines Princips der causae finales. An diesem Punkte weicht die Anschauung des Verfassers von der unsrigen ab. Wir haben gerade gemeint, dass der Begriff der Finalität in unserm Wertschätzungsvermögen begründet sei, nämlich in unserm Willen, sodass wir ihn nicht hätten, wenn wir ihn nicht von dorther ableiteten. So meinten wir, dass die teleologische Anschauung uns nicht durch empirische Untersuchung an die Hand gegeben werde, sondern dass wir mit ihr an die Natur herangehen, und dann die Probe zu machen haben, ob und inwiefern die Natur gestatte, diese Anschauung auf sie anzuwenden.

Janet hat von der causa finalis eine andere Auffassung. Er sagt:

„Si l'on doit reconnaître des causes finalis, c'est donc uniquement par cette raison que, dans certains cas, la raison antérieure ne suffit pas; c'est qu'entre cette raison et le fait produit il y a un vide, une lacune, un abîme, en un mot un hasard. La cause finale n'est donc que l'application du principe plus général de la raison suffisante. Tant que les causes antérieures suffisent, il faut s'en tenir là; car il ne faut

pas multiplier les causes sans nécessité; mais n'y a-t-il pas des cas, où les causes antérieures ne suffisent pas et où il faut faire intervenir les causes ultérieures ou causes finales? Voilà la question." (S. V.)

In dieser Auffassung liegt, wie es mir vorkommt, eine Verkennung des eigentlichen Charakters der causa finalis. Sie wird der Art nach mit der gewöhnlichen Ursache gleichgestellt, aber von dieser als die nachfolgende von der voraufgehenden unterschieden. Darum wird sie angerufen, und auch nur dann angerufen, wenn die voraufgehende unzulänglich ist, um ein Factum zu erklären. Aber der Name „cause ultérieure" kann doch nie in demselben Sinne gemeint sein wie der: „cause antérieure". Diese letztere ist die eigentliche, aufbauende Ursache. Hat nun an solchem Aufbau eine Ursache teil, die erst noch kommen muss? Was noch nicht da ist, kann schwerlich etwas zustande bringen. Um causa sein zu können, muss der Zweck schon da sein. Ist er noch nicht actuell da, so muss er potentiell da sein. Dann ist er da, aber dann ist er auf solche Weise da, dass er nicht der actuell vorhandenen Ursache coordinirt werden kann. Denn dann wirkt er nicht neben dieser und ebenso wie diese, sondern dann wirkt er so, dass er ihrem Werke eine bestimmte Richtung gibt. Hiermit fällt der ergänzende Charakter fort, den Janet der causa finalis allezeit gibt. Bei unserer Anschauung kann dieser Gedanke garnicht aufkommen. Da ist die Finalität nichts das hinzukommt, sondern die Bestimmtheit der Causalität, und also unabtrennlich von dieser.

Durch seine Auffassung gerät Janet auch in die Schwierigkeit, ein Kennzeichen angeben zu müssen, an dem man die Wirkung der causa finalis unterscheiden kann. Er nimmt als solches: „l'appropriation au futur" (S. VI). Selbst aber wirft er das Bedenken auf, ob dies ein Kennzeichen heissen könne. Denn in jedem Verhältnis von Ursache und Folge liegt solch eine Appropriation an das, was kommen soll. Wenn etwas Folge ist, dann war die Ursache, wodurch es entstand, auch appropriirt, um es hervorzubringen. Sonst hätte es daraus nicht entstehen können. Diese Schwierigkeit wird so gelöst: Wenn etwas bloss Folge einer Ursache ist, dann mischt sich auch durchaus nicht als Factor das Interesse für den Gegenstand der zustande kommen soll hinein. Wenn dann der Organismus eines lebendigen Wesens aufgebaut oder unterhalten werden muss, muss die Anzahl der dafür wirksamen Ursachen auf solche beschränkt bleiben, die dafür auch wirklich dienstbar sind. Was der Organismus werden soll, ist noch etwas Zukünftiges, und es muss darum schon im voraus eine Beschränkung und Classificirung unter den möglichen wirksamen Ursachen sein, wovon die bloss mechanische Auffassung keine Rechenschaft zu geben weiss. Das will darum sagen, dass das Entstehen von Organismen bei der Hypothese nur blind wirkender Ursachen unerklärlich bleibt,

und dass also, wo solch eine Appropriation an das Zukünftige erfordert wird wie bei dem lebendigen Organismus, eine positive Hinweisung auf die Wirksamkeit einer causa finalis da ist. Ist dies aber so, dann ist die causa finalis nicht als eine andere gleichartige zu den schon vorhandenen Ursachen hinzugekommen, sondern sie hat die vorhandenen Ursachen beschränkt, und auf solche Weise geleitet, dass sie den zukünftigen Organismus hervorbringen mussten. Eine ganz andere Aufgabe also als die der constituirenden Ursachen, und nicht nur eine erweiterte Anwendung des Princips der Causalität!

Das ist wieder dasselbe Bedenken, zu dem wir soeben durch Janet's Beschreibung der causa finalis kamen.

Es kommt mir vor, als ob dies Bedenken nicht ohne Gewicht sei, vor allem auch, weil es mit einer Verschiedenheit der Anschauung hinsichtlich des relativen Wertes der urteilenden und der wertschätzenden Functionen unseres Geisteslebens zusammenhängt. Aber es ist nicht nötig, sich darüber hier weiter zu verbreiten. Kann ich auch nicht gänzlich mit Janet in dem mehr philosophischen Teil seines Werkes gehen, so erkenne ich gerne an, viel von ihm über den Gegenstand, dem dieser Paragraph gewidmet ist, gelernt zu haben, und verweise den Leser, den ich nicht jedesmal mit der Citirung von Seitenzahlen bemüheu will, ein für allemal auf die ausführlichere Behandlung, die er in „Les causes finales“ des gelehrten Franzosen finden kann.

Um die Bedeutung dessen was zur Unterstützung der Hypothese der Finalität in der Welt angeführt werden kann völlig empfinden zu lassen, ist es gut, daran zu erinnern, welche andere Hypothese ihr gegenüber steht. Natürlich die der Causalität. Sie besagt, dass nichts sein kann, wofür keine genügende Ursache vorhanden ist. Das ist sicher eine unbestreitbare Aufstellung, und die Grundlage aller Wissenschaft. Wird sie preisgegeben, dann ist es um alles Wissen geschehen. Diese Hypothese schliesst allen Zufall aus. Natürlich. Wenn nichts ohne causa sufficiens da ist, dann bleibt kein Raum für Contingenz. Aber — und dies wird oft gar zu sehr übersehen — dann gibt es zwar absolute Notwendigkeit in jedem besondern Verhältnisse von Ursache und Folge, aber dann bleibt ein unbegrenzter Raum für den beziehungsweisen Zufall in dem Verhältnis der Folgen unter einander übrig. Jede Taste des Klaviers bringt, wenn sie angeschlagen wird, mit Notwendigkeit einen bestimmten Ton hervor. Aber die hervorgebrachten Töne harmoniren nicht, das will sagen, sie sind zufällig in Hinsicht aufeinander, wenn bei dem Anschlagen der Tasten kein leitender Gedanke gewaltet hat. Uebertragen wir dies auf den Naturzusammenhang, welche Vorstellung erhalten wir dann vom Werden aller Dinge, wenn nichts vorhanden und wirksam gewesen ist als Causalität? Nichts, das versteht sich von

selbst, ist da oder ist jemals dagewesen, das nicht notwendig aus der Ursache folgte, woraus es entstand. Aber wie sind nun die zusammengesetzten Naturerscheinungen geworden? Verschiedene Ursachen waren tätig und brachten jede ihre eigenen Folgen hervor. Was verhinderte nun, dass diese Folgen einander unmöglich machten, und was verband sie dagegen zu solcher Verbindung, dass sie einen oder den andern zusammengesetzten Organismus bildeten? War es der Zufall? Ein glücklicher Zufall, der, gerade weil er reiner Zufall war, wol wiederkehren konnte, aber doch so leicht nicht wiederkam. Man verhehle sich das Gewicht dieser Frage nicht. Bei der Leugnung aller Finalität, bleibt zur Welterklärung nichts anderes übrig als der Zusammenhang von Ursache und Folge, und die Zufälligkeit des Zusammentreffens solcher Folgen, dass daraus alle, auch die höchsten Formen des Naturlebens entstanden. Man könnte beinah von dieser Welt sagen, ihr sei das Glück sehr zustatten gekommen, dass sie habe werden können was sie ist. Wäre es nicht viel wahrscheinlicher gewesen — wenn bei solchem Spiel des Zufalls von Wahrscheinlichkeit die Rede sein kann — dass die Natur nie etwas anderes als eine fruchtlose Penelope-Arbeit verrichtet hätte? Man kennt das schon im Altertum gebrauchte Beispiel, dass, wie lange man auch die Lettern des Alphabets durcheinander werfen mag, niemals eine Zeile der Ilias daraus entstehen würde. Aber das ist nur erst ein Teil der Schwierigkeit. Gesetzt, dass zufällig ein erster Anfang organisirten Lebens entstanden wäre, was sicherte dieses vor dem Untergange, mit dem es immer durch in entgegengesetzter Richtung wirkende Kräfte bedroht wurde, was hielt alles das zusammen, dessen es bedurfte, um bestehen zu bleiben?

Wir kennen die Antwort auf diese Frage, und geben sofort zu, dass darin vieles nachgewiesen wird, das als Mittel bei der Instandhaltung und weiteren Entwicklung des bereits Gewordenen hat dienen können. Aber setzen die meisten dieser Mittel nicht schon viel voraus, dessen Erklärung allein aus Causalität und zufälliger Harmonie unübersteigliche Schwierigkeiten bereitet?

Nehmen wir nur einzelne, allgemein bekannte Beispiele, und zwar aus dem tierischen Leben.

Die Ernährung. Bei den höheren Tierarten geschieht die Ernährung durch die Aufnahme des Futters in den Magen, wo es durch die Einwirkung des Magensaftes verdaut wird. Das Organ muss nun durch eine gewisse Combination von Factoren gebildet sein, die das Gewebe des Magens in der für die Aufnahme des Futters erforderlichen Form hervorbrachten. Andere Factoren, auch wieder gehörig combinirt, müssen die Drüsen gebildet haben, aus denen sich der Magensaft absondert, und ein glückliches Zusammentreffen muss die zwei Gebilde so mit einander in Verbindung gebracht haben, dass der Magensaft gerade dahin floss,

wo er sein Werk tun sollte. Aber dies alles vorausgesetzt, beginnt nun gerade die Schwierigkeit. Denn die Wirkung des Magensaftes würde ebensowol den Magen selbst wie das darin vorhandene Futter verdauen, und das Zusammentreffen der beiden, des Magens und des Magensaftes, würde beider Vernichtung zur Folge haben. Dass dies nicht geschieht, ist eine Folge des Vorhandenseins des Epitheliums, welches die Wände des Magens gänzlich bekleidet, und welches, selbst unempfänglich für die Wirkung des Magensaftes, den Magen diesem gegenüber schützt, während die Speisen dadurch verdaut werden. Ist auch das nun wieder ein glücklicher Zufall, dass noch eine dritte Combination von Factoren gerade solch ein für den Magensaft unempfängliches Gewebe hervorbringt, und dies gerade so mit der Magenwand verbindet, dass diese dadurch geschützt wird? Wäre nun das Endresultat all' solchen glücklichen Zusammentreffens etwas, das in dem grossen Ganzen beziehungsweise gleichgültig heissen könnte, z. B. welche Form ein Bergrücken annahm, oder welche Farbe eine Blume erhielt, dann würde die Sache an sich selbst gleich wunderbar bleiben, aber sie würde unsere Aufmerksamkeit weniger auf sich ziehen. In diesem Falle aber handelt es sich um nichts geringeres als um das Fortbestehen der ganzen Art. Dieses Fortbestehen ist die Folge des Zusammentreffens und Zusammenwirkens aller der Factoren, die zur Ernährung erfordert werden, aber kann man nicht ebensogut sagen, dass das Bedürfnis der Ernährung das Zusammenbringende und Zusammenhaltende hinsichtlich jener Factoren sei, und ist dies nicht doch eigentlich das einzig Vernünftige? Dann aber ist die Folge auch kein Zufall, denn dann hat die Causalität unter der Leitung eines agens gewirkt, das sie ein bestimmtes Resultat erreichen liess.

Ebenso wie jedes Organ an sich selbst zu dieser Betrachtung Anlass geben kann, auf gleiche Weise kann dies das gegenseitige Verhältnis der verschiedenen Organe, aus denen der ganze Organismus zusammengesetzt ist. Cuvier lehrte: „jedes organisirte Wesen bildet ein ganzes, ein geschlossenes System, dessen Teile gegenseitig mit einander übereinstimmen, und zu einer und derselben gemeinschaftlichen Wirkung durch gegenseitige Einwirkung auf einander zusammenwirken". Kant beschrieb in demselben Gedanken das organisirte Wesen als ein Wesen, in dem alles wechselseitig Zweck und Mittel ist. Huf oder Klaue stehen allezeit in Verbindung mit pflanzlicher oder tierischer Nahrung, und diese wieder mit der Form der Zähne, weiter wiederum mit der Form der Verdauungsorgane und dann mit den Factoren der Bewegung, des Atmens und des Blutumlaufs, und alles natürlich mit den für jede besondere Function erforderlichen Nerven und Muskeln; und zwar so, dass das eine immer das andere ebensosehr möglich macht wie es dasselbe für sich selbst voraussetzt, dass das eine stets einen

Grund des Daseins im andern findet, und alle besondern Teile nur durch ihre Beziehung zum Ganzen bestehen, welches Ganze wieder nur als Einheit alles jenes Besondern bestehen kann. Bei all' dem hohen Wert, den man der anatomischen und physiologischen Beschreibung aller Teile zuerkennen muss, als dem einzigen Mittel, um die verschiedenen Lebensfunctionen begreifen zu lernen, muss man doch zugeben, dass solch ein Wesen nur dann erklärt werden kann, wenn man bei der Erklärung von der Einheit des Ganzen ausgeht, in der allein alles Besondere seine Erklärung findet. Das Besondere würde nicht sein was es ist, wenn es nicht in dieser Beziehung zum Ganzen stände. An Erklärung aus Zusammentreffen und Zusammenwirken ist nicht zu denken, weil was zusammenkommen müsste, immer das zu seiner Voraussetzung hat, womit es zusammenkommen muss, und darum nicht unabhängig von diesem bestehend gedacht werden kann. So ist die Erklärung aus der Einheit des Ganzen die einzig vernünftige, aber dann ist auch Causalität mit beziehungsweise zufälliger Folge durchaus unzulänglich, um die Erklärung zu geben. Denn dann hat alle die Verschiedenheit der Causalität, die zum Aufbau des Ganzen wirksam gewesen sein muss, fortdauernd unter der leitenden Macht von etwas stehen müssen, wodurch sie nach dem bestimmten Resultate hingeleitet ward, und wodurch fortwährend zwischen den mitwirkenden Ursachen ein solches Zusammenwirken und ein solches Gleichgewicht hergestellt wurde, dass jenes Resultat erreicht werden konnte. Was soll man dafür anderes voraussetzen als eine Anlage, eine Potenz im ersten Anfang, die sich immer mehr durch die Wirkung der Causalität actualisirte? Das Ganze ist von Anfang an potentiell dagewesen, und dann verschwinden die Schwierigkeiten, die so lange unübersteigbar bleiben wie man die Einheit aus einem Zusammentreffen der Teile zu erklären sucht.

Ein einigermassen anderer Gedankengang, der aber ebensosehr zu dem Facit der Unmöglichkeit, eine befriedigende Erklärung der Natur in der Causalität allein zu finden, bringt, ist der, welcher uns durch eine gewisse Reihe von Erscheinungen aufgedrängt wird, die nur erklärlich werden, wenn man sie in Verbindung mit gewissen Zwecken betrachtet, für die sie offenbar dienen müssen, und mit denen sie doch durch keine Causalverbindung zusammenhängen.

Nehmen wir von den Beispielen, die dafür zu finden sind, das von den Geschlechtsorganen, deren Function die Erhaltung der Art sicherstellt. Hier haben wir nicht das Verhältnis eines Organs zu einer Function, wovon man immerhin sagen könnte: dass ein Organ imstande ist, gewisse Functionen zu vollbringen, ist kein Wunder, denn sonst würde es die Functionen nicht vollbringen; sondern hier haben wir die Appropriation eines Organs nicht an irgend einen Effect, sondern an ein anderes davon gänzlich getrenntes Organ, und zwar eine solche,

dass die Form beider Organe für beide hinsichtlich der Möglichkeit des Vollbringens jener Functionen entscheidet, zu denen jedes für sich dienen muss. Hierbei kann man unmöglich ein Resultat für einen Zweck ansehen. Denn da ist keine Relation des Resultates, des Effects. Das eine Organ ist keine Folge des andern. Während sie gänzlich unabhängig von einander bestehen, setzt die Structur des einen so sehr das andere voraus, dass Platon in einer sinnreichen Fabel die zwei Geschlechter als die getrennten Hälften Eines Ganzen darstellen konnte, die sich zu vereinigen suchen, um das ursprüngliche Ganze wieder herzustellen. Und diese Anpassung für einander ist, wie Janet sagt, nicht nur ein glückliches Zusammentreffen, wie die Hände des Menschen sehr geeignet gebildet sind, um einander die Hand zu geben, was gewis niemand als eine besondere Bestimmung der menschlichen Hand ansehen wird; sondern von dieser Anpassung hängt das ganze Bestehen der Art ab; ohne sie würden keine Exemplare der Art und also auch keine Geschlechtsorgane dieser Art bestehen können. Das Organ selbst ist also nur dann möglich, wenn ein ihm entsprechendes Organ da ist, mit welchem es durch keine Causalbeziehung verbunden ist. Sie müssen also auf einander berechnet sein. Aber das Berechnetsein auf einander muss wieder durch die Function bestimmt sein, die sie gemeinsam zu vollbringen haben, und die Art dieser Function muss wieder auf das Fortbestehen des Geschlechtes berechnet sein, ohne welches Fortbestehen die Organe selbst nicht da sein könnten. Wie will man jemals ohne causa finalis einen Naturzusammenhang erklären, in dem so in allen Hinsichten das Gegenwärtige durch das Zukünftige beherscht wird?

Ich gebrauche soeben das Wort: auf etwas berechnet. Wir verstehen das hier als verbum neutrum, also ohne darin Veranlassung zu finden oder geben zu wollen zu der Frage: durch wen denn berechnet? Aber unter diesem Vorbehalt können wir nicht unterlassen, es von allerlei Verhältnissen in der Natur zu gebrauchen, wo die eine Erscheinung alles Sinnes, alles Grundes zum Dasein entbehrt, ohne Beziehung auf eine andere, mit welcher sie in keiner ursächlichen Verbindung steht, und von der sie bei ihrer eigenen Bildung gänzlich getrennt war.

Von dieser Art sind alle Appropriationen von Organen, ehe sie geboren waren, für das bestimmte Element, in dem sie dienen sollen; des Auges für die Lichtschwingungen, des Ohres für die Tonwellen, der Lungen für das Atmen, der Flügel für das Fliegen, der Flossen für das Schwimmen. Hier ist immer der zukünftige Gebrauch das Gesetzgebende bei der Entwicklung, und zwar während keine Einwirkung des Elementes möglich ist, in welchem dieser Gebrauch von den Organen gemacht werden soll.

Von den Beispielen, die dafür beigebracht werden können, haben die Teleologen allezeit mit Vorliebe das Auge ausgewählt, um sehen zu lassen, wie unzulänglich die rein mechanische Erklärung sei. Kein Wunder. Die Zusammensetzung dieses Organes wird beim Ausschluss der causa finalis zu einem unauflöslichen Rätsel. v. Hartmann hat selber auf die dreizehn Bedingungen, die nach ihm für das Sehen mit den Augen erfordert werden, eine Wahrscheinlichkeitsrechnung angewandt, die für die Notwendigkeit einer teleologischen Erklärung plaidirt, und ist zu dem Facit gekommen, dass diese Wahrscheinlichkeit so gut wie Gewisheit ist.

Diese Manier des Beweisens ist freilich etwas sonderbar, und die Grundlage der Wahrscheinlichkeitsrechnung ist zu willkürlich, um dem Resultat grosse überzeugende Kraft zu geben. Aber wenn man Stück für Stück nachrechnet, was um das Sehen zu ermöglichen notwendig ist, und wie dem die verschiedenen Teile unseres Gesichtsorganes entsprechen, und dann wieder nachrechnet, was zum richtigen Zusammenwirken dieser verschiedenen Teile erfordert wird, ohne welches wieder kein Sehen zustande kommen würde, dann steigt der Eindruck, dass dieses ohne ein leitendes Princip unmöglich zustande kommen konnte, zu solcher Evidenz, dass man sich kaum vorstellen kann, wie jemand ihr widerstehen könnte. Die Tatsachen selbst sind so oft beschrieben, dass es überflüssig erachtet werden kann, diese Beschreibung hier zu wiederholen. [1])

Je höher man in der aufsteigenden Reihe der Organismen kommt, um destomehr drängt sich dem denkenden Beschauer die Notwendigkeit der Voraussetzung einer causa finalis auf. Wir werden dafür nicht weitere Beispiele suchen, und uns auch nicht bei dem tierischen Instinct aufhalten, von dem doch auch wahrlich nicht alles gesagt ist, wenn man ihn ein zur Gewohnheit gewordenes Bedürfnis nennt, selbst dann nicht, wenn man mit Darwin ausser der Vererbung noch die Zuchtwahl zur Erklärung anruft. Die Vielheit der Beispiele kann den Eindruck des Beweises verstärken, aber für die eigentliche Argumentation kommt es mehr auf einzelne, wesentlich entscheidende Beweise an, als auf die grosse Anzahl solcher, die eine beziehungsweise Wahrscheinlichkeit geben.

Stehen wir nur noch einen Augenblick stille bei der höchsten uns bekannten Form des organisirten Lebens, der des menschlichen Geistes. Früher habe ich auf die Unmöglichkeit hingewiesen, das Bewusstsein aus Bewegung zu erklären. Das diente damals zur Abwehr der Behauptungen des Evolutionismus. Aber ist er an diesem Punkte abgewehrt, so kann er zugleich von da aus mit gutem Erfolge bekämpft werden.

---

[1]) Vergl. Janet a. a. O. S. 86—100.

Welche Erklärung man auch annehmen möge, immer wird man, wofern man die alte Schöpfungslehre preisgegeben hat, jede Naturerscheinung, die höchste wie die niedrigste, als Naturproduct bezeichnen müssen, und aus den in der Natur vorhandenen Factoren zu erklären suchen. An einem gewissen Punkte, wo die natürliche Erklärung nicht ausreicht, den deus ex machina einführen, wollen wir ebensowenig wie unsere Gegner, und sie ebensowenig wie wir.

Nein, hat die consequente Evolutionslehre Recht, dann muss sie dies Recht auch in Hinsicht auf die höheren Lebensformen geltend machen können, die nur im Menschen gefunden werden. In Hinsicht auf das Denken mit seinen Gesetzen, die es nicht der Erfahrung entnimmt, sondern die es immanent in sich selbst trägt und allmählich immer mehr für sich selbst zum Bewusstsein bringt, und mit denen es in den abstracten mathematischen Wissenschaften eine Gewisheit erreicht, die jedem positiven Resultate einen absolut geltenden und absolut bleibenden Wert verleiht; das Denken, welches in die Erfahrungswelt eindringt, zergliedernd, untersuchend, erklärend, verbindend, entdeckend, voraussagend, von dem sich zeigt, wenn die Gelegenheit vorhanden ist, die Probe auf die Rechnung zu machen, dass es in Wahrheit das Geheimnis der Natur herausgefunden hat; das Denken, welches, nicht auf die Aussenwelt beschränkt, bei sich selbst einkehren und, indem es sich sich selbst gegenüber stellt, sein eigenes Wesen ergründen kann, das gleichsam auf sich selbst sich stützend zu den Höhen der Speculation sich erheben kann, auf denen das sinnliche Naturleben dem Auge des Geistes gänzlich entschwindet. Auf das Gefühlsleben mit seinem ganzen Reichtum der Gemütsempfindung, des ästhetischen Sinnes, der schaffenden Kunstfertigkeit. Auf die Saiten, die in jedem Menschenherzen in Liebe, Freundschaft, Mitleiden, Bewunderung, Begeisterung erzittern, und ebensosehr in Zorn, Entrüstung, Nacheiferung, Leidenschaft, Hass, Rache. Auf das geheimnisvolle Wolgefallen an allem, was den Eindruck der Schönheit macht, und auf die Empfänglichkeit für diesen Eindruck selbst; auf die Macht des Schönheitsideals, die Gemütsempfindung zu erwecken und zu reinigen. Auf das Vermögen das Ideal zu erfassen und fest zu halten in der Form von Ton oder Farbe, von Bild oder Wort. Auf das sittliche Leben endlich, das, wenn es einmal erwacht ist, sofort sich als Gesetzgeber und Richter über alle andern Lebensformen stellt; das dem Menschen, mit oder wider seinen Willen, eine Pflicht auferlegt, ihm mit Selbstbefriedigung lohnt, ihn mit Selbstverurteilung straft, ihn als Meister regiert, als Berater leitet, als Freund unterstützt, und allezeit, jemehr Macht es über ihn erhält, sich deutlicher ihm als seine eigentliche Bestimmung offenbart, als die Erfüllung dessen, was sein eigenes Wesen von ihm fordert. Eine ganze Welt für sich, die jeder von uns in sich selber trägt! Möge hier und dort in der niedrigeren

Organisation des Tieres ein Schatten ihrer Fülle sich zeigen, das Ganze, oder wenigstens die Fähigkeit das Ganze zu erlangen, ist doch nur beim Menschen zu finden, und dadurch bilden wir, was uns auch sonst mit dem Tiere verbinde, eine besondere Art für uns. Diese Art müsste nun aus denselben Factoren erklärt werden, die wie sich uns zeigte nicht einmal ausreichend waren, um von sehr viel niedrigeren Formen des organischen Lebens Rechenschaft zu geben.

Ist daran im Ernst zu denken?

Der Mensch ist ein Product der Natur. Ohne Zweifel. Aber dann muss auch in der Natur vorhanden sein, was nötig ist, um solch ein Wesen hervorzubringen. Wo ist dies aufzuzeigen? Was ist dafür zu nennen? Was genannt wird, ist nichts anderes als was dazu dienen kann, die Möglichkeit von Uebergängen des Niederen in das Höhere zu erklären. Aber darum handelt es sich nicht. Die Frage ist: woher stammt dies Höchste? Antwortet man mir: es sind vermutlich auch hier Uebergänge gewesen, so gebe ich das gerne zu, denn ich glaube auch, dass das Höchste das Niedrigere hat passiren müssen, um zu eigenem Dasein zu gelangen; aber wenn auch das Höhere jenes Niedere passirt hat, folgt daraus, dass es selbst nichts anderes ist oder nicht mehr ist als das Niedrigere? Muss auch das Kind vor seiner Geburt dieselben embryonalen Formen wie andere Säugetiere durchmachen, ist deswegen das Menschenkind nicht doch etwas anderes, und etwas mehr als das Junge des Affen? Nicht auf die Uebergangsformen kommt es an, sondern darauf, wozu sie führen. Das muss erklärt werden. Und wenn man dann mit solch einer neuen Welt in Vergleichung mit der vorhergehenden zu tun hat, wenn sich vor uns im Reichtum des menschlichen Geisteslebens eine Welt erschliesst, zu deren Erklärung man an den bereits von dem Niederen her bekannten organisirenden Kräften nicht genug hat, was bleibt dann anderes übrig, als anzunehmen, dass noch andere organisirende Kräfte, noch höhere Potenzen in der Natur schlummern? Das Naturleben durchläuft eine Reihe von Entwicklungsformen, von denen jedesmal die höhere zu ihrer Voraussetzung eine niedere hat, und in denen stets die niedere einen ersten Anfang der höheren darstellt. So gibt es nirgends Lücken oder scharfe Trennungen. Die eine Form geht unmerklich in die andere über, aber scheint auch nirgends etwas Neues zu beginnen, so kommt doch in Wirklichkeit jedesmal etwas Neues in Vergleichung mit dem Alten zustande. Jedesmal wird der allgemeine, sich selbst immer gleichbleibende Naturprocess, dieselbe chemische und mechanische Wirkung, von einer höheren organisirenden Macht angewandt, um Lebensformen hervorzubringen, die früher noch nicht vorhanden waren, und nicht auftreten konnten, weil die Entwicklung des Ganzen noch nicht die dafür erforderliche Höhe erreicht hatte. War es jedoch soweit gekommen, dann ging auch die

Potenz des Höheren allmählich in Actualität über, und endlich erschien das Neue in voller Reife, um seinen Platz im Zusammenhange des Ganzen einzunehmen.

In dieser Anschauung ist nichts, was durch die Entdeckungen der Naturwissenschaft zurückgewiesen werden müsste. Auch für die Darwin'sche Erklärung des Ueberganges der Arten und der Abstammung des Menschen ist darin völlig Raum. Aber zugleich befriedigt sie die von der Evolutionslehre nicht erfüllten Forderungen des Denkens. Denn sie erkennt die wesentliche Verschiedenheit in den verschiedenen Arten an, und sucht dafür einen Grund in dem, was die Natur selbst uns in ihr zu bemerken drängt: dass jeder Organismus ein eigenes Wesen hat, welches dem allgemeinen Naturprocess eine bestimmte Richtung gibt und bestimmte Grenzen setzt.

Aber dann ist es auch nicht zweifelhaft, ob die teleologische Weltanschauung in unserer Erkenntnis der Natur eine Stütze finden könne. Denn jede Potenz setzt einen Zweck, und die Causalität wird bei ihrem Uebergange in Actualität fortwährend durch die causa finalis dessen beherscht, was sie zustande bringen muss. Dies ist keine actio in distans, weder eines im Anfang gegebenen Impulses, noch eines noch nicht vorhandenen zukünftigen Etwas, das an sich heranzöge, sondern eine vollständige Immanenz von Finalität und Causalität, eine untrennbare Einheit von Sein und Sosein, von Wirkung und Richtung, von Leben und Lebensform, — also genau das, was die Natur uns überall erblicken lässt. Sie kann uns nicht sehen lassen, welche nicht-physischen Gesetze in ihrem Final-Causal-Zusammenhange noch wirksam sein können. Aber wenn wir von anderwärts her an sie mit der Voraussetzung hinangehen, dass in ihr ein Gesetz herschen können soll, dass eine Verbindung von Zweck und Mittel in ihr erfordert, dann finden wir, dass sie diese Voraussetzung nicht nur nicht ausschliesst, sondern positiv zulässt, und sogar begünstigt. Ja, rechnen wir zu ihr auch das sittliche Leben und die sittliche Entwicklung in der Menschheit — und wie könnten wir anders? — dann müssen wir sogar schliessen, dass sie diese Voraussetzung fordert.

§. 4.

Die teleologische Weltanschauung des Pessimismus.

Wir können unsern Gegenstand noch nicht verlassen, ohne zuletzt auch auf die recht eigentümliche Art Acht zu geben, in welcher die Teleologie von der Schule Schopenhauer's und von Hartmann's verteidigt ist. An ihnen, besonders an von Hartmann haben die

Teleologen einen Bundesgenossen gewonnen, dessen Scharfsinn, mit seltener Gelehrsamkeit gepaart, dieser Bundesgenossenschaft den grössesten Wert verleihen würde, wofern sie nicht aus anderen Gründen weit mehr Veranlassung hätten, dieselbe mit einem nachdrücklichen timeo Danaos! von der Hand zu weisen.

Die pessimistische Geistesrichtung hat schon im Altertum ihre bekannten Vertreter. Immer hat sie sich da gezeigt, wo der Optimismus hinsichtlich der Wertschätzung der Befriedigung, die das Leben dem Menschen geben kann, in Uebertreibung verfiel. Vor allem in neuerer Zeit ist sie ein charakteristischer Zug der Litteratur geworden. Aber als philosophisches System datirt sie erst seit Schopenhauer, und auch während seines Lebens ist seine Lehre noch wenig bekannt geworden. Jetzt herscht sie in weiteren Kreisen als System Ed. von Hartmann's, der auch wirklichen Anspruch darauf hat, dass sie nach ihm genannt werde, sowol wegen seines Talentes als wegen seiner Selbständigkeit gegenüber seinem Vorgänger.

Wir können in dieser Untersuchung den Pessimismus nicht übergehen, weil er, wenn er Recht hätte, die Resultate, zu denen wir gekommen sind, zu nichte machen würde. Aber wir brauchen doch das System nicht in seinem ganzen Umfange zur Sprache zu bringen.

Unlängst fügte von Hartmann der Reihe seiner Werke wiederum eine Sammlung von Abhandlungen verschiedenen Inhalts unter dem Titel: „Philosophische Fragen der Gegenwart“ (Leipzig, Wilhelm Friedrich 1885) hinzu. Die fünfte dieser Abhandlungen hat zur Ueberschrift: „Zur Pessimismus-Frage“, und dient dazu, veranlasst durch das, was in der letzten Zeit über den Pessimismus geschrieben ist, seine Denkweise noch bestimmter als früher darzustellen.

Während er früher nur eine dreifache Grundlage des Pessimismus gelehrt hatte, die empirische, die psychologische und die moralische, fügt er dem noch die religiöse (früher in der moralischen enthalten) und die metaphysische Grundlage hinzu, sodass nun der Pessimismus aus fünf verschiedenen Gesichtspunkten beschrieben und bewiesen werden kann (S. 78 ff.). Das Verhältnis, in welchem diese fünf zu einander stehen, wird so von ihm bestimmt: „Aus den verschiedenen Beweisen ergeben sich nun verschiedene Sphären für die Geltung des Pessimismus. Der empirische, moralische und religiöse Beweis beziehen sich auf die Lustbilance der empirisch gegebenen Welt, und die psychologische dient nur ihren Analogien zur Verstärkung; den hieraus abgeleiteten Pessimismus werden wir den empirischen nennen, dessen Geltungsbereich nicht bloss das irdische Leben der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfasst, sondern auch das

Leben auf andern Planeten, Sonnensystemen, und Weltlinsen unserer empirisch gegebenen Welt. Indem der psychologische, moralische und religiöse Beweis über diese empirisch gegebene Welt in ein „transcendentales“ Gebiet übergreifen und auch dort den Pessimismus eventualiter installiren, eröffnen sie eine neue Geltungssphäre; wir werden den ihr entsprechenden Pessimismus den transcendentalen nennen. Der empirische, wie der transcendentale Pessimismus beziehen sich beide auf eine Welt der Individuation oder auf eine objective Erscheinungswelt; deshalb werden wir beide unter der Bezeichnung des phänomenalen Pessimismus zusammenfassen. Dem phänomenalen Pessimismus steht endlich der metaphysische Pessimismus gegenüber, der es mit der Lustbilanze nicht mehr der wirklichen oder möglichen Welten, sondern des absoluten Weltgrundes zu tun hat. Wird das Seiende als Einheit von Welt und Weltgrund, Erscheinung und Wesen genommen und die Negativität der Lustbilance für dasselbe behauptet, so erhalten wir endlich den absoluten Pessimismus“ (S. 84 f.).

Aus dieser Unterscheidung und Classificirung verschiedener Arten des Pessimismus geht schon hervor, dass das System keine unteilbare Einheit bildet, sondern dass es, nach Massgabe des Gegenstandes, mit dem es in Verbindung gebracht wird, in einer seiner verschiedenen Anwendungen genommen werden kann, ohne dass deshalb der alles verbindende Hauptgedanke verloren zu gehen braucht. Es kommt noch hinzu, dass, nach des Autors eigener Erklärung: „der empirische Beweis unabhängig ist von allen anderen, insbesondere von dem psychologischen und metaphysischen“ (S. 80); „dass der moralische und der religiöse Beweis eben so unabhängig sind wie der empirische, und zwar jeder für sich selbst“ (S. 80); dass, wie wir bereits vernahmen, „der psychologische nur ihren Analogien zur Verstärkung dient“ (S. 84); dass der metaphysische „der Wahrscheinlichkeit des Pessimismus für die Sphäre des wirklichen und möglichen *Welt*daseins nichts hinzufügt“ (S. 83). Macht dies schon den Eindruck, dass der Wert der verschiedenen Beweise sehr verschieden ist, so vernehmen wir noch zuletzt: „dass der Streit um die Wahrheit oder Unwahrheit des absoluten Pessimismus nicht durch metaphysische Discussionen zum Austrag gebracht werden kann, sondern auf empirischem Gebiete, d. h. für und wider die Gültigkeit und Tragweite des empirischen, moralischen und religiösen Beweises weiter geführt werden muss“ (S. 90).

Genug, um uns sehen zu lassen, dass es nur auf die letztgenannten Beweise ankommt.

Beginnen wir damit, den psychologischen Beweis zur Seite zu schieben, der einen völlig nebensächlichen Charakter trägt. Sodann

setzen wir den metaphysischen ab, als welcher dem wahrscheinlichen Werte des Pessimismus nichts hinzufügt, sondern nur dazu dient zu zeigen: „dass, um die negative Lustbilance in der Welt erklärlich zu machen, auch eine negative Lustbilance im Absoluten als solche supponirt werden müsse“ (S. 83). Dies enthebt uns der Verpflichtung, uns in eine Untersuchung der Frage einzulassen, die jetzt aufs neue von von Hartmann erörtert ist, ob dem Absoluten, ausser seiner „innerweltlichen Unseligkeit“, die nichts anderes ist als alles Leiden, das in der Welt getragen wird, auch noch eine andere „ausserweltliche Unseligkeit“ zugeschrieben werden müsse (S. 86 ff.). Aber diese Frage ist nur ein Teil der ganzen Metaphysik dieses Systems, von dem wir ohne irgendwelchen Schaden für den Zweck, zu welchem wir hier den Pessimismus zur Sprache bringen, absehen können. Deutlicher noch als früher gibt der Verfasser in dieser neuen Erörterung zu erkennen, dass was er den metaphysischen und den absoluten Pessimismus nennt viel mehr ein Rückschlag als eine Grundlage seines eigenen Systems ist, sodass, wenn man sie gänzlich verwürfe, die Wahrheit des empirischen Beweises doch ihre volle Kraft behielte (S. 80). Es würde wahrscheinlich für die Würdigung dieses Systems wünschenswert sein, wenn das dafür sich interessirende Publicum diesem Winke folgte, und seine Aufmerksamkeit mehr und mehr von jener abenteuerlichen Metaphysik ablenkte, von der kaum zu begreifen ist, dass solch ein superieurer Geist, wie man ihn in von Hartmann anerkennen muss, sie mit einem Ernst hat vortragen können, als ob diese gnostischen Phantastereien für ihn Realitäten wären. Er kann zur Empfehlung seiner allgemeinen Weltanschauung nichts besseres tun, als allen Nachdruck auf die drei Beweise legen, die jetzt von ihm selbst als die eigentlich entscheidenden von den zwei anderen unterschieden werden. In jedem Falle liegt für uns jetzt jene Metaphysik gänzlich ausserhalb unseres Gesichtskreises. Wir haben nur mit der Frage zu tun: welches ist die wirkliche Beschaffenheit der Welt? und wir können dieselbe behandeln, ohne uns in die andere zu vertiefen: wie es komme, dass die Welt so beschaffen ist.

Es kommt deshalb auf den empirischen, sittlichen und religiösen Beweis an. Aber auch bei diesen dreien finden wir noch Veranlassung zur Sichtung. Der moralische Beweis enthält, dass das „sittliche Bewusstsein sich selbst aufgeben und in eudämonistische Pseudo-Moral versinken müsste, wenn die positive Glückseligkeit auf gleichviel welchem Wege erreichbar wäre, weil dann niemand sich mehr abhalten lassen würde, in dieser positiven Glückseligkeit (und nicht mehr in der Sittlichkeit) seinen Daseins-Zweck zu sehen“ (S. 79). Der religiöse Beweis behauptet: „das religiöse Bewusstsein hat die Sehnsucht nach Erlösung (von Schuld und Uebel) zum wesentlichen Inhalt, und damit die

Erlösungsbedürftigkeit d. h. die Existenz von Schuld und Uebel zur unentbehrlichen Voraussetzung, mit deren Aufhören es sein eigenes Erlöschen als religiöses Bewusstsein vor Augen sähe; will das religiöse Bewusstsein sich selbst als unaufhebbares behaupten, dann muss es ebensosehr die Unentbehrlichkeit der Erlösungsbedürftigkeit für die Dauer des Weltprocesses, d. i. die Unentbehrlichkeit des Pessimismus behaupten“ (S. 79). Auch ohne noch den relativen Wert dieser Behauptungen bestimmen zu wollen, können wir sofort bemerken, dass sie nicht eigentliche Beweise für den Pessimismus heissen können. Sie sind Postulate des sittlichen und des religiösen Bewusstseins. Ganz anders als der empirische Beweis, der da sagt: die Welt ist schlecht, behaupten sie: die Welt muss schon schlecht sein, denn sonst würden das sittliche und das religiöse Bewusstsein ihre Voraussetzung verlieren. Es ist eine Frage für sich, ob das Schlechtsein der Welt dafür eine unentbehrliche Voraussetzung sei. Wäre dem so, dann würde man wol im Interesse von Sittlichkeit und Religion auf die Suche gehen, ob man diese Voraussetzung nicht in der wirklichen Welt bestätigt fände; aber wenn man damit kein Glück hätte, würde man doch nicht als einen Beweis dafür dies anführen können: dass es doch so sein müsse, weil sonst sittliches und religiöses Bewusstsein irren würden. Wir können hierbei an das ganz gleiche Verhältnis erinnern, in dem wir uns befanden, als wir es als ein Postulat des sittlichen Bewusstseins anerkannten: dass die Welt so beschaffen sein müsse, dass das Sittengesetz in ihr herschen kann. Damals haben wir dies nicht als einen Beweis für Finalität in der Welt genommen, sondern als eine Voraussetzung, die für uns an sich selbst feststand, deren Anwendung aber auf die Welt eine Bestätigung durch das erforderte, was die Weltwissenschaft uns in Hinsicht hierauf lehren konnte. So müssen auch bei von Hartmann die drei sogenannten Beweise klassificirt werden; der sittliche und der religiöse müssen, als Postulate, von dem empirischen, dem eigentlichen Beweise unterschieden werden. Und dazu ist bei ihm um so mehr Grund, weil bei ihm der Ausgangspunkt des Systemes nicht, wie bei uns, in dem Postulirten, sondern in dem empirisch Constatirten liegt. Wir gingen von dem sittlichen Bewusstsein aus, und suchten Bestätigung für das, was dieses postulirt. Er geht von der Erfahrung aus, und trachtet dann nachzuweisen, dass, was die Erfahrung ihn gelehrt hat, dem entspricht, was sein sittliches und sein religiöses Bewusstsein postuliren. Der Schwerpunkt seines Systems liegt also in dem empirischen Beweis für die Schlechtigkeit der Welt.

Die Frage, vor welche der Pessimismus uns nun stellt, kann so formulirt werden. Wir sind zu dem Resultat gekommen, dass die Voraussetzung des sittlichen Bewusstseins hinsichtlich der Welt durch die denkende Betrachtung der Natur bestätigt wird, weil diese uns zwingt,

überall im Weltzusammenhang eine teleologische Verbindung anzunehmen. Dies letztere wird von dem Pessimismus bereitwillig zugegeben und sogar mit gewisser Vorliebe verteidigt. Aber dann lässt er darauf die Behauptung folgen: dieser teleologische Zusammenhang könne nie der Träger einer herschenden sittlichen Macht werden, denn er sei der Zusammenhang des Schlechten, dem gegenüber das Sittliche niemals anders als negativ und aggressiv dastehen könne. Wir hatten nicht behauptet: die Welt ist gut, wir hatten uns aller sittlichen Qualification der Welt enthalten. Unsere Behauptung war nur: die Welt ist so, dass das Gesetz des Guten darin herschen kann. Es würde kein Widerspruch sein, wenn behauptet würde, dass die Welt als solche keiner sittlichen Wertbestimmung fähig sei, denn das ist gerade, was wir auch meinen. Aber es ist ein ausdrücklicher Widerspruch, wenn gesagt wird: die Welt ist schlecht, denn dann ist's unmöglich, dass das Gesetz des Guten in ihr herschen könnte.

Mit diesem empirischen Pessimismus müssen wir also noch abrechnen.

Nun können und wollen wir auch gern mit einer warmen Anerkennung der Verdienste des Pessimismus beginnen, zumal der des von Hartmann'schen, wegen der Bestreitung und Beschämung jenes oberflächlichen Optimismus, der, durch seine Verkennung der Wirklichkeit des Leidens und des tragischen Ernstes des Lebens, der Sittlichkeit wie der Religion so unberechenbar viel Schaden getan hat. Jener Eudämonismus, der in zufriedenem Selbstbehagen sich als die personificirte Liebe, die alle Dinge hofft und alle Dinge verträgt, darstellt, und der sich doch durch nichts mehr kennzeichnet als durch den Mangel an der einzig wahrhaftigen Liebe, der unbezwingbaren, nicht zu stillenden Liebe zum Heiligen, wie arm und nichtig steht er gegenüber der pessimistischen Predigt der Pflicht als des Einzigen, das Wert im Leben hat und dem Leben Wert gibt! Und jene mattherzige Liebe-Herrgott-Religion, die nichts von der Wehmut über die Rätsel der Welt und den Kampf des Lebens fühlt, welche doch so untrennbar von aller tiefer wurzelnden Frömmigkeit ist, die statt Sünde und Erlösung nichts als nur Schwachheit und Verbesserung kennt, die eigentlich einem Gott nur dient, um einen Himmel auf Erden und einen irdischen Himmel in der Zukunft zu haben, — was hat die zu erwiedern, wenn der Pessimist mit Ernst auf den Mann der Schmerzen weist, und auf alle die, welche sein Wort verstanden haben: nimm dein Kreuz auf dich und folge mir nach? Gewis, wenn der Pessimismus das letzte Wort unseres Wissens und Glaubens wäre, so würde nach meiner Ueberzeugung auch das letzte Wort über den religiösen Glauben gesagt sein. Aber lieber schlösse ich mich dann doch einer pessimistischen Weltanschauung wie der von Hartmann's an, als an solch eine

unsittliche und unreligiöse Weltanschauung wie die jenes Optimismus. [1])

Wie ernsthaft gemeint diese Anerkennung aber auch ist, sie darf nicht als Zustimmung zu dem System aufgefasst werden. Im Gegenteil scheint mir der Pessimismus als philosophisches System ebenso unhaltbar wie verhängnisvoll zu sein.

Wir würden uns mit unserer Kritik lange bei dem von allen Seiten gegen von Hartmann erhobenen Bedenken aufhalten können, dass er die Tatsachen, die zur Grundlage seiner Anschauung dienen, übertrieben hoch veranschlage. Dies Bedenken ist ohne Zweifel richtig. Er leidet an Uebertreibung, ebensowol durch Verkennung aller der reinen Befriedigung, die die Lebensgüter uns gewähren können, wie durch Ueberschätzung der Allgemeinheit und Heftigkeit des Leidens, dem die Menschheit auf Erden ausgesetzt ist. Dr. G. P. Weygoldt und Dr. W. Scheffer haben in ihren gekrönten Preisabhandlungen über „het Wijsgeerig Pessimisme van den jongsten tijd" (der philosophische Pessimismus der jüngsten Zeit, Leiden, E. J. Brill, 1875) dafür die überzeugendsten Beweise beigebracht. Aber gerade weil dies so oft und so entscheidend gezeigt ist, brauchen wir es hier nicht wieder im Besonderen auszuführen. Es ist auch nicht die Hauptsache. Es bleibt eine Frage des mehr oder weniger. Und auch wenn von Hartmann seine Beschwerden wider die Welt auf ein bescheideneres Mass zurückführen muss, wird er um nichts weniger seine Position behaupten: dass die Welt schlecht sei.

Diese Behauptung enthält eine Wertbestimmung. Das Schlagwort von Hartmann's ist „die Lustbilance". Seine Betrachtung der Wirklichkeit ist ein Abwägen, um zu sehen, nach welcher Seite sich das Zünglein neigt.

Diese Methode wendet er nicht allein auf das Verhältnis an, in welchem die Lebenserfahrungen zu dem Wol und Wehe des Menschen stehen, sondern auf das Ganze der Dinge, so wie es an sich selbst ist. Er sagt nicht: die Welt ist schlecht für die fühlenden Wesen, die in ihr leben müssen, sondern: die Welt selbst ist schlecht.

Gewisse Vorstellungen können jemanden so beherschen, dass sie ausserhalb des Bereichs seiner eigenen Kritik treten. So wird man es zu erklären haben, dass ein Denker wie von Hartman imstande ist, solch eine Behauptung auszusprechen. Und zwar nicht als eine Paradoxie, auf deren buchstäblichen Sinn kein loyaler Gegner ihn festnageln

---

[1]) Sehr schön ist dies relative Recht des Pessimismus von Dr. S. Hoekstra beleuchtet, in der schon mehrfach angezogenen Rede über den Gegensatz des Optimismus und Pessimismus.

würde, sondern mit dem positiven Zusatze, dass das Nichtsein der Welt besser wäre als ihr Sein. Aber wie kann jemals das blosse Sein von etwas ausser Beziehung zu etwas anderem Gegenstand einer Wertbestimmung sein? Ist ein Wert denkbar ausser als Wert für jemanden oder für etwas? Und wie kann dem Begriff des Seins an sich selbst ein Begriff des gut oder schlecht, kostbar oder wertlos hinzugefügt werden? Nun könnte man wol von den Dingen in der Welt sagen, dass man sich dieselben stets unwillkürlich in Beziehung zu anderen Dingen denkt, und dass darin ein Anlass liegt, ihnen, sei es auch unbewusst, einen Wert oder Unwert zuzuschreiben, der von ihrem Sein an sich selbst nicht ausgesagt werden könnte. Aber auch diese Entschuldigung fällt fort, wenn jenes Urteil über die Gesamtheit der Dinge, in ihrer Einheit als Welt gedacht, ausgesprochen wird. Was ist davon anderes zu sagen als: die Welt ist? Welchen Massstab könnte man anwenden, um davon zu sagen, dass ihr Sein etwas Gutes oder etwas Schlechtes sei? Und dazu noch, um festzustellen, dass das für uns durchaus undenkbare Nichtsein besser wäre als ihr Sein. Hätte doch ihr Nichtsein auch unser Nichtsein zur Folge, und nun können wir ja versuchen, unser eigenes Nichtsein zu denken und dann noch irgend etwas Denkbares übrig zu behalten, von dem wir sagen könnten, dass es besser sei als das Sein. Das sind doch logische Excesse, vor denen ein ernsthafter Denker sich in Acht nehmen müsste. Aber auch wenn man diesen fatalen Ausspruch weglässt, mit dem von Hartmann sich in den Verdacht gebracht hat mit Schopenhauer's: die Welt ist so schlecht, dass, wofern nur noch etwas hinzukäme, sie überhaupt nicht bestehen könnte — concurriren zu wollen; auch dann noch bleibt der Fehler, ein Wertschätzungsurteil mit dem blossen Sein zu verbinden, so gross, dass man ihn bei einem von Hartmann nicht erwartet hätte.

Setzen wir nun dies erste Bedenken bei Seite, und nehmen wir das System als Wertschätzung der Welt in Hinsicht auf das, was sie für die in ihr lebenden fühlenden Wesen ist. Dann ist wieder die Frage: welcher Massstab ist für diese Wertschätzung gebraucht? Die immer wiederholte Berufung auf die „negative Lustbilance“ lässt darüber keinen Zweifel. Die Empfindung von Lust und Unlust ist der Massstab des Wertes dessen, was die Welt darbietet. Gemäss unserer Empfänglichkeit, allerlei Eindruck der Lust und Unlust, höhere und niedere, zu fühlen, werden die verschiedenen vermeintlichen Freuden, sinnliche und geistige, aufgesucht und taxirt. Es gibt unter ihnen zwar solche, die wirklichen Wert haben, z. B. die Tafelfreuden, oder in höherer Sphäre die Kunst; aber wenn man einmal die Rechnung aufmacht, was unter dem Titel der Lust und was unter dem entgegengesetzten der Unlust gebucht werden muss, dann ist das Deficit auf Seiten der Lust so gross, dass man verpflichtet ist, den Schluss auf die

Schlechtigkeit einer Welt zu machen, die ihren eigenen Geschöpfen das Leben so elend gestaltet. Die meisten Menschen sehen das nicht ein, weil sie an Illusionen hängen, und sich keine Rechenschaft davon geben, wie wenig von der eingebildeten Befriedigung wirklich durch sie genossen wird. Aber wenn man ausserhalb der conventionellen Zufriedenheit und Sympathie mit dem Leben die wirkliche Befriedigung in dem Leben und durch das Leben sucht, dann bleibt von der Lust wenig genug übrig, und dagegen ist die Summe dessen, was jeder Mensch an Unlust leiden muss, erschrecklich gross!

Nun wollen wir über den Betrag des Deficits der Lust nicht streiten. Persönliche Lebenserfahrung wird es dem einen grösser erscheinen lassen als dem andern. Ist es doch das durch die Lustbilance aufgezeigte Resultat, das in Betracht kommt. Danach wird der Wert der Welt bestimmt.

Die Wahrheit und der Wert des Systems hängt völlig von dem Recht zum Gebrauche dieses Massstabes ab. Was ist für dies Recht zu sagen? Es müsste in unserm Verhältnis zu der Welt begründet sein. So dass wir z. B. zu ihr sagen könnten: nun du mich hervorgebracht hast, bist du auch verpflichtet, das Leben für mich angenehm zu gestalten, sonst taugst du nichts. Aber das Lächerliche dieser Prätension springt zu sehr ins Auge, als dass ihr noch die Ehre einer besonderen Widerlegung gebührte. Was ist denn aber sonst als Grund dieses Rechtes zu nennen? Es bleibt nichts übrig als unser Wunsch, es gut haben zu wollen nach Leib und Geist, ein Wunsch, der gewis an sich selbst nicht unerlaubt ist, der aber in seiner Machtlosigkeit sein Urteil in sich trägt, sobald er sich als Forderung der Welt gegenüber geltend machen will. Der Lehrjunge, der Lust hat zu spielen, der aber von seinem Meister zur Arbeit angehalten wird, und darum den Meister schlecht nennt, benimmt sich unserer Meinung nach recht kindisch. Ist es weniger kindisch, wenn der Pessimist die Welt schlecht nennt, wenn sie sein Lustgefühl nicht befriedigt?

Wären Lust und Unlust die einzigen Factoren unseres Seelenlebens, dann würde uns gegenüber jener Negativität der Lustbilance nichts anderes ziemen als Dulden und Schweigen, angesehen unsere Nichtigkeit gegenüber dem für uns unbegreiflichen Ganzen der Dinge, das uns den Platz in ihm so beschwerlich macht. Wer aber, der auch nur einigermassen in die Geheimnisse des sittlichen Lebens eingeweiht ist, würde im Ernst wünschen können, dass die Lustbilance allezeit ein anderes Resultat gäbe? Ist nicht gerade diese Negativität die unentbehrliche Bedingung für den Erwerb jener höheren Heilsgüter, die dem menschlichen Leben erst bleibenden Wert verleihen? Wehe dem, für den die Welt gut ist im Sinne des Pessimismus, dessen Leben vorübergeht wie das des grasenden Rindes auf fetter Weide, nicht durch Sorge be-

kümmert, nicht gequält durch Leiden! Die armen Kinder des Luxus, die, verwöhnt durch fortdauernde Befriedigung ihrer Wünsche, ihre Kräfte nicht durch zu überwindende Beschwerden üben, ihre Neigungen nicht unter der Zucht der Enttäuschung beherschen lernen, und die unter ihren scheinbaren Vorrechten zu Grunde gehen, sie zeigen uns, was aus der Menschheit werden würde, wenn die Lustbilance in der Welt kein negatives Resultat hätte.

Erschiene es uns nicht als eine unpassende Anmassung, wenn wir der Welt einen Wert von gut oder schlecht zuerkennen wollten, dann müssten wir doch damit beginnen, in ihr selbst einen Zweck zu suchen, den sie zu erreichen hätte, und würden als Massstab das Mass nehmen müssen, in dem sie imstande wäre, dies zu erreichen. Das wäre zum wenigsten keine unvernünftige Beurteilung. Es würde nichts anderes sein als was wir in Hinsicht auf alles, Einrichtungen, Werkzeuge oder was sonst, das zu dem einen oder andern dienen muss, zu tun pflegen. Die Schwierigkeit würde nur die sein, einen Zweck für die Welt zu finden. Beschränkten wir uns auf den einzigen Teil, über den wir urteilen können, dann würden wir nichts Besseres nennen können, als dass die Welt der stufenweisen Entwicklung, die wir in ihr wahrnehmen, dienen müsse, und zwar so, dass jede höhere Stufe wieder ein höheres Ziel, und die höchste ihr höchstes Ziel bilde. Aus diesem Gesichtspunkt angesehen, würde sie uns als dazu bestimmt vorkommen, durch alle niedern Formen des Naturlebens endlich das geistige und sittliche Leben des Menschen hervorzubringen, und dies wieder fortwährend zu höherer Entwicklung zu führen. Möglicherweise gibt es für sie noch in weiter Ferne Zwecke, von denen wir keine Ahnung haben. Aber was wir jetzt schon von ihr kennen, zwingt uns, in der Menschheit den Endzweck der Natur, in der sittlichen Ordnung die Endbestimmung der Naturordnung zu erkennen.

Die vom Pessimismus aufgeworfene Frage würde sich uns dann in dieser Form zeigen: welchen Wert hat die Welt aus dem Gesichtspunkt angesehen, dass sie bestimmt ist, nach jenem Endziel zu streben und es zu erreichen? Ich sage nicht, dass wir diese Frage stellen sollen oder stellen müssen. Ich behaupte nur, dass dies die einzige Form ist, in der die Frage des Pessimismus nach dem Wert der Welt von uns gestellt werden kann. Und dann wird es doch niemand in den Sinn kommen, dafür die Lustbilance zu Rate zu ziehen. Welche Bedeutung haben Lust und Unlust in Vergleichung mit dem Zweck, der dann der leitende Gedanke bei aller Wertbestimmung werden muss?

Nicht Lust, sondern Kampf wird dann das grosse Wort. Kampf ums Dasein, erst um das sinnliche, das sich feindlichen Mächten gegen-

über behaupten muss, dann um das geistige, das sich der anfänglichen Uebermacht der Sinnlichkeit entringen muss, um danach sich diese wieder zu unterwerfen. Kampf als unentbehrliche Bedingung der Selbsterhaltung, aber auch als kräftigstes Mittel der Selbstentwicklung. Aber dann auch Kampf mit allen ihm anhaftenden Härten, mit aller der Unterdrückung der Schwachen, mit allen den Leiden der Enttäuschung, mit aller der Selbstbeherschung vor dem Siege. Wer den Zweck will, muss auch die Mittel wollen. Und war dieser Zweck das Entstehen, das sich Befestigen, das Herschen einer sittlichen Ordnung, eines geistigen Lebens der Menschheit, wie kann man dann dem den Namen „schlecht" geben, was dazu führen müsste und dazu geführt hat?

Oder haben wir hier noch den Einwurf zu erwarten, dass dieses Ziel auch wol mit weniger schmerzlichen Mitteln hätte erreicht werden können? Darauf mag der sogenannte sittliche Beweis von Hartmann's die Antwort geben. Die Welt, behauptet er, muss schlecht sein, sonst würde die wahre Sittlichkeit zu Grunde gehen. Wenn hier Glückseligkeit zu erreichen wäre, würde die echte Sittlichkeit, die ein nimmer rastendes Streben nach dem Höheren ist, durch einen Eudämonismus verdrängt werden, der den Lebenszweck in das Finden einer Befriedigung aller Wünsche setzen würde. Darum muss die Lustbilance wol negativ sein, um das höchste Gut für den Menschen nicht verloren gehen zu lassen. Vortrefflich gedacht. Ist beim Sittlichen das Streben Alles, die sittliche Energie der einzig gültige Massstab, und würde dieses Streben aufgehalten, diese Energie ausgelöscht sein, wenn das Leben dem Menschen die Befriedigung seiner Wünsche schenken könnte, dann würde in der Tat die Sittlichkeit unwiederbringlichen Schaden bei einer Einrichtung der Welt leiden, die nicht zum Kämpfen zwänge, und die uns vom Leiden frei hielte. Dann würde man sagen, gesegnet sei die Weltordnung, die das allerhöchste Gut, die Sittlichkeit, vor Schaden und Untergang behütet. Nein, nun heisst die Welt schlecht, weil ihre Einrichtung die wahre Sittlichkeit immer wieder über den unsittlichen Eudämonismus triumphiren lässt. Schlecht, weil sie eine negative Lustbilance liefert, und weil gerade diese negative Lustbilance uns den fortdauernden Besitz des allerhöchsten Gutes sicherstellt. Ist damit ein vernünftiger Sinn zu verbinden?

Man sollte beinah vermuten, dass hier ein Misverständnis herschte, und zwar hinsichtlich des Sinnes, den man mit dem Wort schlecht zu verbinden hat. Sollte dies wol auch in der Bedeutung gemeint sein können: nicht übereinstimmend mit unserm Lustgefühl? So hat man in theologischen Kreisen auch wol von einem relativen Recht des Pessimismus gesprochen, womit man nichts anderes meinte, als

dass die Welt ein Schauspiel des Leidens bietet, durch welches jedes einigermassen fühlende Herz gerührt werden muss, und das für den, der an einen alles regierenden Gott glaubt, die Frage entstehen lässt, wie solch eine Ordnung mit einer vollkommenen Liebe zu reimen sei, die jedem Menschen gewis das Beste geben will und auch geben können muss? Dabei huldigt man gleichwol keinem eigentlichen Pessimismus, denn es mischt sich immer der Glaube an eine Weisheit hinein, deren Wege uns wol unergründlich sind, die aber zum Schluss als eine solche sich offenbaren wird, welche mit dem scheinbar Bösen nichts anderes als Gutes für die Menschheit herbeigeführt hat.

Wir möchten wünschen, hier an solch ein Misverständnis denken zu können. Aber von Hartmann selbst würde es uns verbieten. Wenn er die Welt schlecht nennt, meint er wirklich schlecht in dem Sinn von: so wie sie nicht sein sollte. Das geht hervor aus seinem Beweise vom Unwert alles dessen, was von gewöhnlichen Menschen als etwas Gutes in der Welt angesehen wird. Das beweist seine Auffassung der Welt als des Werkes eines dummen und blinden Schöpfungswillens. Das erklärt auch wieder seine Anschauung der Religion, die in dem Bedürfnis nach Erlösung begründet ist, aber nicht nur von Sünde und Schuld, sondern vor allem von der Dienstbarkeit gegenüber der Macht der Welt. Nein, der Pessimismus ist ernsthaft gemeint als System der Weltverurteilung und Weltverachtung. Er lehrt, dass die Welt schlecht, wirklich schlecht ist, und stellt sich damit jeder religiösen Würdigung der Welt entschieden gegenüber. Und während er überall in der Welt Finalität anerkennt, wird er sich doch immer weigern, dem zuzustimmen, dass sie der Träger, das Werkzeug einer in der Welt herschenden sittlichen Macht werden könnte.

Mich dünkt, es sei genug gesagt, um uns das Recht zu geben, dass wir uns nicht länger durch den Widerspruch des Pessimismus im Fortbauen auf den Resultaten unserer früheren Untersuchung aufhalten lassen. Alles Talent, mit dem das System verteidigt wird, kann den Mangel an soliden Grundlagen nicht ersetzen, und die unverbesserlichen Fehler, an denen es leidet, nicht verbergen. Hätte die Geistesrichtung, der es eine wissenschaftliche Form gegeben hat, nicht zwei solche Talente wie Schopenhauer und von Hartmann gefunden, um sie auf dem Kampfplatz der Philosophie zu vertreten, sie würde, unter der Gunst vieler sie befördernden Zeitumstände, gewis eine grosse Macht in der heutigen Poesie und Romanlitteratur erlangt haben, aber die Religionsphilosophie würde sich wahrscheinlish nicht für verpflichtet halten, mit ihr abzurechnen. Von Hartmann's eigene Behandlung der Religionsphilosophie in seiner „Religion des Geistes“ wird stets

unserer Aufmerksamkeit wert sein, aber in Hinsicht auf die Grundlage seines ganzen Systems, seinen empirischen Pessimismus, können wir mit der Erklärung schliessen: dass wir in ihm keine Veranlassung zur Revision der Resultate unserer vorhergehenden Untersuchung finden.

Die Aufgabe, die wir uns bei der Behandlung dieses Teils über: Wesen und Recht des religiösen Glaubens gestellt haben, ist vollendet. Immerhin nur insoweit als von Vollendung bei einem Gegenstande die Rede sein kann, der zu so vielen Fragen Veranlassung gibt, welcher Beantwortung auf die Grenzen des Zusammenhanges, in welchem sie hier allein in Betracht kommen, beschränkt bleiben muss. Aber, hätte auch vielmehr gesagt werden können, ich hoffe doch meine Auffassung vom Wesen und Recht des religiösen Glaubens dem Leser deutlich gemacht zu haben. Wenigstens der eigentümliche Charakter des hier vorgetragenen Systems ist, wie ich glaube, scharf genug ans Licht getreten. Es steht ebensosehr jeder Theorie eines unmittelbaren religiösen Gefühls wie allem Intellectualismus gegenüber. Von ersterer unterscheidet es sich durch die Methode, die, mit scharfer Zergliederung des Wesens des Glaubens, seine psychologische Grundlage aufsucht und den Gesetzen nachgeht, gemäss welchen er auf dieser Grundlage aufgebaut wird. Dem andern stellt es sich mit dem also erhaltenen Resultate gegenüber: dass religiöser Glaube nicht eine Art der Wissenschaft ist, sondern ein aus dem sittlichen Bewusstsein abgeleitetes Postulat, welches freilich versuchen muss, sein Recht wissenschaftlich geltend zu machen, welches aber nicht als eine rein wissenschaftliche Behauptung bewiesen werden kann oder bewiesen zu werden braucht. Diese Grenzlinien sind scharf gezeichnet. Aber ebenso ist die relative Verwandtschaft mit dem was an der andern Seite jener Grenzlinien liegt anerkannt. Mit dem Mysticismus: in der Geltendmachung des Glaubens als einer Frucht des Gemütslebens, und zwar bestimmter des sittlichen Gemütslebens; mit dem Intellectualismus: in der Ehrerbietung vor dem unverletzlichen Recht des Denkens auch auf religiösem Gebiet. Das System will Philosophie sein, ohne sich irgend einer Forderung zu entziehen, die an Philosophie, z. B. des Rechtes oder der Kunst gestellt wird, aber Philosophie der Religion, so wie dieselbe wirklich in der Welt besteht, als das gemeinschaftliche Wesen der vielen Religionen. Gerade darum wird es ebensowenig der Mehrzahl der Gläubigen wie der Mehrzahl der Ungläubigen gefallen. Die ersten werden es zu wenig positiv finden, und sich wahrscheinlich daran ärgern, dass der Name

„religiöser Glaube“ einer sittlich-teleologischen Weltanschauung gegeben wird, bei der noch nicht von einem Gott die Rede ist. Die andern werden Beschwerde erheben gegen den Aufbau eines philosophischen Systems auf Wertschätzungsurteilen, die wieder auf Facten des Gemütslebens beruhen, zu deren Untersuchung sie in ihrer sogenannten positiven Wissenschaft keine Hülfsmittel, und für deren Einordnung in ihr System sie keinen Platz haben. Dem gegenüber können wir von unserer Seite nicht viel mehr vorbringen als das Ersuchen, zum wenigsten das System ernsthaft durchdenken zu wollen. Findet auch der Gläubige darin nicht seinen Glauben, d. h. die Glaubensvorstellungen, die er von wahrhaftigem Glauben für unzertrennlich hält, er wird doch vielleicht zu der Entdeckung und Anerkennung kommen können, dass, was hier als Wesen des religiösen Glaubens beschrieben ist, in der Tat mit dem Grundton dessen übereinstimmt, was in seinem Herzen vor sich geht, wenn er die Welt in das Licht seines religiösen Glaubens stellt. Dass namentlich sein sich Beugen vor dem Gesetze Gottes und sein Vertrauen auf den Sieg des Reiches Gottes in theologischer Form dasselbe ist, was hier in philosophischer Form die Herschaft der sittlichen Ordnung heisst, und dass darin ebensowol von uns wie von ihnen das eigentliche Wesen des religiösen Glaubens erkannt wird. Die Religionsphilosophie kann die Sprache der Bibel oder der Kirche nicht sprechen, aber sie hat keine andere Wahrheit als die, welche die Wahrheit alles Bibel- und Kirchenglaubens ausmacht. Auf der andern Seite können die Männer der exacten Wissenschaft, die in dieser Speculation keine Realität finden, doch ihr Auge nicht vor der Wirklichkeit des Factums, das auch in ihnen selber vorhanden ist, verschliessen, auf dem das ganze System gebaut ist: dass sich jedem Menschen etwas als Pflicht kundtut, und dass dadurch jeder zu einem sittlichen Urteil über sich selbst und über andere geführt wird. Dürfte dies Factum nicht ebensosehr ihre Aufmerksamkeit verdienen, wie alle die niederen und niedrigsten Formen des Naturlebens, die sie mit soviel Interesse untersuchen? Niemand kann es ihnen übelnehmen, wenn sie in ihrem wissenschaftlichen Streben zu ehrlich sind, als dass sie sich Lehrsätzen unterwürfen, die keine andere Empfehlung haben als die einer unbeweisbaren höheren Autorität. Wenn ihnen aber ein System vorgelegt wird, das ebensowenig wie das ihre von irgend einer Autorität etwas wissen will, das seine Grundlage nur in gut bezeugter und dann so gut wie möglich erklärter Wirklichkeit sucht, und das dennoch zu einer Weltanschauung kommen zu können meint, in der das Wesentliche der Religion ohne irgend eine Verkürzung der Rechte der Wissenschaft geltend gemacht wird; — sollte man dann nicht erwarten dürfen, dass sie es wenigstens der Mühe wert hielten, auch dem ihre Aufmerksamkeit zu widmen? Naturwissenschaft und Religionsphilosophie können nicht vereinigt

werden. Sie gehen eine jede ihren eigenen Weg. Aber ebensowenig können sie geschieden bleiben; denn Naturwissenschaft ist doch auch Wissenschaft vom Menschen, und Religionsphilosophie nichts anderes als Philosophie der höchsten Form des Naturlebens. Diesem Gedanken ist dies System entsprungen, und deshalb darf es vielleicht auf einige Sympathie seitens der Vertreter der Naturwissenschaft hoffen.

Dritter Teil.

Erscheinung der Religion und des religiösen Glaubens.

Erstes Hauptstück.

Erscheinung des religiösen Glaubens in Vorstellungen hinsichtlich des Uebersinnlichen.

§. 1.

Charakter der Glaubensvorstellungen.

Keine Religion ohne Mythologie.

Man ärgere sich nicht an diesem Worte, indem man es so versteht, wie der kirchliche Sprachgebrauch es in Miscredit gebracht hat, im Sinne von heidnischer Fabellehre. Der Ausdruck hat an sich selbst nichts Anstössiges, und wird hier nur gebraucht, um auszudrücken, dass man in allen Religionen einen Kreis von Vorstellungen hinsichtlich des Uebersinnlichen findet. So hat er ebenso Beziehnung auf den christlichen Glauben an den Vater im Himmel, wie auf die Götterwelt des Olymps. Wie gross der Abstand auch ist, der die eine Vorstellung von der andern scheidet, sie gehören doch zu derselben Art, als Glaubensvorstellungen, die von der Religion, aus welcher sie entstanden, unabtrennlich sind.

Es sind diese Glaubensvorstellungen, die jetzt unsere Aufmerksamkeit erfordern. Unsere vorhergehende Untersuchung ging auf den religiösen Glauben als eigenartige Lebens- und Weltanschauung. Auch wenn man dem Resultat dieser Untersuchung beipflichten kann, wird man doch vielleicht das Bedenken zurückbehalten, dass damit noch nicht genug erklärt sei. Mag es wahr sein, könnte man sagen, dass der Glaube auf diese Weise entsteht; mag man zugeben müssen, dass das eigentliche Wesen des Glaubens in anfänglich unbewusster, aber

stets mehr zur Klarheit kommender Ehrerbietung gegen eine sittliche Weltordnung gesucht werden muss; dann bleibt doch noch übrig, dass der Glaube sich niemals nur als Ehrerbietung gegen eine sittliche Ordnung darstellt, sondern dass er immer bestimmte Objecte, und zwar diese Objecte als Personen gedacht, zum Gegenstande der Verehrung macht. Der Glaube ist allezeit Glaube an eine Gottheit, die nicht Symbol einer oder der andern Idee, sondern wirkliche Macht ist. Er steht und fällt mit dem Vertrauen auf die Realität, das wirkliche Dasein und die Herschaft dieser Macht. Religionsänderungen mögen mit einer Aenderung in der ganzen Lebensanschauung zusammenhängen, historisch bedeuten sie doch an erster Stelle: einen andern Gott annehmen. Der Religionsgeschichte kann es überlassen werden, zu beschreiben, wie die verschiedenen Glaubensvorstellungen, im Zusammenhange mit der allgemeinen Entwicklung, entstanden, sich änderten, und von höheren verdrängt wurden. Aber die Religionsphilosophie muss ihren allgemeinen Charakter bestimmen, und das Recht des Glaubens, das Dasein solch eines übersinnlichen Glaubensobjectes anzunehmen, untersuchen. Um es mit Einem Worte zu sagen: unser Glaube ist nicht nur religiöser Glaube, sondern er ist Glaube an Gott. Welchen Charakter und welchen Wert hat er gerade als solcher?

Dies alles ist völlig richtig. Die Geschichte der Religionen ist eine Geschichte der Götter. Waren nun auch die Götter nichts anderes als die Exponenten der eigentlichen Gemütsbeschaffenheit und des Masses der Entwicklung ihrer Verehrer, so galten sie doch diesen Verehrern immer als Realitäten, als wirkliche Wesen die Verehrung verdienten. Es hat deswegen immer zum Glauben gehört, solche Wesen anzuerkennen und zu verehren. Dies ist ein Factum, welches durch die ganze Geschichte der Religion bestätigt wird, und es ist durchaus billig, wenn an die Philosophie der Religion die Forderung gestellt wird, dass sie dies Factum mit in Betracht ziehe.

Die Frage ist gleichwol, was sie in Hinsicht hierauf bestimmt als ihre Aufgabe anzusehen hat.

Den Ursprung dieser Vorstellungen zu erklären, ist nicht mehr nötig, nachdem der Ursprung der Religion erklärt ist. Ist doch gerade in jener Umgestaltung vorausgesetzter Naturmächte zu Göttern die Erklärung des Ursprungs der Religion gefunden.

Ebenso hat sich bei der Inbetrachtnahme der Entwicklung der Religion bereits ergeben, wie die Vorstellung von der Gottheit sich ändern muss, je nachdem sich die Weltanschauung des Menschen klärt und sein sittliches Leben sich reinigt. Was könnte eine nähere Erklärung davon mehr lehren als das, was aus der Art der Sache von selbst folgt, und was überall in der Geschichte seine Bestätigung findet, dass der Mensch die Gottheit nach seinem eigenen Bilde und Gleichnis bildet?

Auch ist keine besondere Auseinandersetzung erforderlich, um begreiflich zu machen, dass der Mensch immer an die Realität seiner Götter zu glauben wagte. Diese Götter waren an erster Stelle kosmische Mächte, die er zu Gegenständen der Verehrung machte. Dass es solche kosmische Mächte gab, und zwar als frei wollende und wirkende Wesen, stand für ihn durch seine Weltanschauung fest. Schon vor ihrer religiösen Verehrung, sah er in der Natur und in den Erfahrungen seines eigenen Lebens das Werk und die Anordnung solcher Wesen, und als er sie zu seinen Göttern machte, geschah dies gerade deswegen, weil die Realität ihres Daseins und ihrer Macht ihm über allen Zweifel erhaben war. Entdeckte er bei weiterer Entwicklung, dass er sich darin geirrt hatte, dann waren sie auch für ihn keine Götter mehr, und wurden durch andere Wesen ersetzt, die er dann als die wahrhaftigen Mächte anerkannte.

Dies alles ist aus dem Vorhergehenden vollkommen deutlich.

Aber es ist noch etwas anderes vorhanden.

Die Religionsgeschichte lehrt, dass die Gottheit für den Menschen immer mehr aus kosmischer Macht zur sittlichen Macht geworden ist. Diese Wendung zeigt sich darin, dass die vorausgesetzte kosmische Macht fortwährend mehr wegen der ihr zugeschriebenen sittlichen Attribute der Verehrung des Menschen wert gehalten wird. Schon in der Geschichte des Polytheismus ist das nachzuweisen, aber vor allem seitdem sich Israel aus dem ursprünglichen Naturdienst zuerst zu einem Henotheismus zu erheben wusste, und seitdem dann dieser, unter dem Einfluss der Propheten, zum Monotheismus wurde, war es der „Heilige“ allein, der als Gott anerkannt werden konnte. Doch war auch Israel's „Heiliger“ noch immer an erster Stelle kosmische Macht. Auch er wurde durch die Weltanschauung, schon vor aller religiösen Auffassung, dem Volksbewusstsein als ein wirklich vorhandenes Wesen, das Alles hervorgebracht und Alles bestehen liess und von dem Alles abhängig war, eingeprägt. Gerade so, als die einzige Macht im Himmel und auf Erden, konnte er Allem sein Gesetz geben. Es war darum keine andere Weise in Anwendung gebracht, um die Glaubensvorstellung zu bilden. Der Process, wenn man solch ein Wort bei diesem Gegenstande gebrauchen darf, war ganz derselbe wie bei dem alten Naturdienst. Das Object der Verehrung wurde der Weltanschauung entnommen, ebenso wie der Animismus bei den culturlosen Völkern seine Geister als kosmische Mächte zu Objecten der Verehrung darbot. Der Unterschied war der, dass auf diese kosmische Macht andere, höhere Attribute übertragen wurden, und dass nun der Mächtige zugleich als der Heilige zum Gott gemacht ward.

So blieb es bei dem Entstehen des Christentums, so weiter in der christlichen Kirche, so bei ihrer Erneuerung im Protestantismus, immer

wurde das Substrat des Gottesglaubens durch Ueberlieferung oder eigenes Nachdenken der Weltanschauung entnommen, und dann durch das religiöse Bewusstsein zum Gott gemacht. Ich sage nicht, dass man sich davon Rechenschaft gegeben hätte. Das Gegenteil ist wahr. Man hat sich stets vorgestellt, dass das Dasein eines Gottes durch den auf Offenbarung ruhenden Glauben verbürgt werde, und dass nun die Frage sei, wie die Weltanschauung mit diesem Glauben in Uebereinstimmung zu bringen wäre. Während in Wahrheit die kosmische Macht Gott geworden war, wurde nun versucht, wie man Gott als kosmische Macht geltend machen könne. Es konnte nicht anders sein. Ganz abgesehen davon, dass man von den ältesten Religionsformen keine hinreichende Kenntnis besass, um dem Ursprung der Religion auf die Spur kommen zu können, war, so lange der Offenbarungsglaube herschend blieb, natürlicherweise der Ausdruck „Gott“, der die beiden Factoren „kosmische Macht“ und „Gegenstand der Verehrung“ zusammenfasste und zu einer unauflöslichen Einheit verband, immer das erste, der Ausgangspunkt bei der Betrachtung, und erst an zweiter Stelle kam die Frage, ob dieser gegebene Gottesbegriff nun auch durch das Denken und durch die Naturwissenschaft gerechtfertigt werden könne. Nach dem Mass und nach der Art, wie man sich dazu imstande fühlte, nannte man sein System der Weltanschauung theistisch, pantheistisch, atheistisch, als ob das Ausdrücke wären, die, ebenso wie atomistisch, dynamisch, mechanisch, zu einer Weltanschauung gehörten. Ein deutlicher Beweis, dass die Vorstellung sich in entgegengesetzter Richtung zu der der Wirklichkeit bewegte.

Auch dem entgegengesetzt, was nun noch Wirklichkeit war. Denn auch jetzt blieb es so, dass die Vorstellung von der Gottheit sich nach der von der kosmischen Macht, mit der sie verbunden ward, richtete. Für die grosse Menge, die an der Aenderung der Weltanschauung unter dem Einfluss von Naturwissenschaft und Philosophie keinen Anteil nahm, blieb Gott der unbeschränkte Weltschöpfer und Regierer, der durch übernatürliche Offenbarung den Weg des Heiles für den Menschen eröffnet hatte, und von dem der Glaube alles, das Wunderbare mit inbegriffen, erwarten konnte. Das war dem Deisten nicht mehr möglich, der in der Welt eine unverbrüchliche Ordnung, ein Gesetz erkannte, und so als kosmische Macht nichts anderes übrig behielt als die Macht, von der jene Ordnung und jenes Gesetz herstammte, und die sie nun weiter in Geltung erhielt. Seine Religion musste sich in Anerkennung dieser höchsten Macht, und in Vollbringung ihrer Gebote auflösen. Der Pantheist dahingegen, dessen Weltanschauung höchstens eine Unterscheidung, nicht aber eine Trennung von Gott und Welt zuliess, gestaltete seine Religion dem entsprechend zu einer mystischen Vereinigung mit der Gottheit um. Wer endlich in der Welt nur ein System von

Naturwirkungen sah, ohne darin einen Platz für eine von ihr zu unterscheidende Macht zu finden, wurde Atheist, das will heissen: er hatte keinen Gott mehr, weil er keine kosmische Macht anerkannte, die er zu seinem Gott hätte machen können.

Ist deshalb auch wahr, was wir vorhin bemerkten, dass die Gottheit für den Menschen immermehr aus einer blossen Naturmacht zur sittlichen Macht geworden ist, so würde es doch ein Misverständnis sein, wofern man das in dem Sinne meinte auffassen zu dürfen, als ob, ausweislich der Geschichte der Religion, die Gottheit, der Gegenstand der Verehrung, immermehr aus einer als wirklich vorhanden anerkannten Macht zu einem sittlichen Ideal geworden sei, und dass darum die Glaubensvorstellungen, die ein reales Glaubens-Object voraussetzen, keinen bleibenden Wert für die Religion hätten. Dieser oder jener Schriftsteller (Vacherot) mag sich über die Schwierigkeit, welche die Geltendmachung des Rechtes der Glaubensvorstellungen bereitet, mit der Behauptung forthelfen: Gott ist das Ideal! — er steht damit im Widerspruch mit der wirklichen Religion. Kann jemand mit seinem Denken nicht weiter kommen als zu der Abstraction einer Vollkommenheit, die als Ideal aller menschlichen Tugend gegenüber gestellt wird, so mag er dann auch anerkennen, dass dies das einzige ist, was für ihn Wahrheit besitzt, aber er darf dafür nicht den Namen „Gott" gebrauchen, der, wie verschieden er auch verstanden wird, doch allezeit etwas ausgedrückt hat und in allen religiösen Kreisen noch etwas ausdrücken will, was jener Abstraction vollständig fehlt. „Gott" hat immer bedeutet, und bedeutet noch im Munde derer, die an Gott zu glauben bekennen, eine Realität, etwas, sagen wir: ein Wesen, das wirklich vorhanden ist. Wenn dem Idealität zugeschrieben wird, so ist das nicht so gemeint, dass Gott in ein Ideal aufgelöst werde, sondern immer so, dass dem wirklichen Gott zugeschrieben wird, was der Mensch als ideale Vollkommenheit ansieht. Dass die Gottheit für die Vorstellung aus blosser Naturmacht eine sittliche Macht wird, bedeutet nichts anderes, als dass sie als wirklich anerkannte Macht je länger desto mehr als die ideal-sittliche Macht Gegenstand der Verehrung geworden ist; dass was jene Macht zum Gott für den Menschen macht je länger desto mehr, statt aus dem Gedanken ihres Könnens, aus dem ihres Seins abgeleitet wird. Ich weiss, dass dies von einigen auch unter unsern modernen Gottesgelehrten nicht gutgeheissen wird. Aber ich darf mich getrost auf das religiöse Bewusstsein der Gemeinde der Gläubigen berufen, ob diese, wenn sie von Gott sprechen, nicht das damit meinen, was ich gesagt habe. Ich würde ihr Urteil nicht anrufen, wenn die Frage wäre, wie die Glaubensvorstellung eines Gottes sich philosophisch rechtfertigen lasse. Das müssen sie uns überlassen. Aber ihr Zeugnis kann und muss entscheiden, was Gott für sie ist. Und was sie davon bezeugen,

was der eigentliche Sinn ihrer Glaubensvorstellung ist, das gibt die Materie unserer Untersuchung ab. Die Religionsphilosophie hat nicht Religion zu machen, sondern die wirkliche Religion zu begreifen. Es könnte sein, dass sie dabei zu dem Resultat käme, die mit der Religion unzertrennlich verbundenen Glaubensvorstellungen seien denkend nicht zu rechtfertigen. Dann würde sie die Religion, wenigstens insoweit sie sich in solchen Vorstellungen objectivirt, unter die Entwicklungsformen der Menschheit registriren müssen, die nur zeitweiligen Wert haben, und auf einer gewissen Höhe der Bildung verschwinden müssen. Ebenso wie wir jetzt den Teufelsglauben als einen veralteten Wahn ansehen, würde sie dann den Gottesglauben als Traum eines von uns aufgegebenen Standpunktes beurteilen müssen. Aber wenn sie die Religion zum Gegenstande ihrer Untersuchung macht, dann muss sie dieselbe auch so nehmen, wie sie wirklich in der Menschheit vorhanden ist, und darf sie nicht die eine oder andere theologische oder philosophische Auffassung der Religion für die wirkliche Religion gelten lassen.

Kein wolwollender Leser wird dies so misdeuten, als ob ich alle Vorstellungen hinsichtlich Gottes, die im Gemeindeglauben vorkommen, als normale und normirende Aeusserungen der Religion angesehen wissen wollte. Wenn die Glaubensvorstellungen sich unter dem Einfluss der Weltanschauung fortwährend ändern, dann versteht es sich von selbst, dass man nicht nur in der Geschichte, sondern ebensosehr unter den gegenwärtigen Gläubigen eine Verschiedenheit der Vorstellungen finden wird, die man von dem Standpunkt, den man selbst erreicht hat, aus als höhere und niedere klassificirt. Welcher gebildete Mensch wird sich zu Füssen des bäuerlichen Arbeiters setzen, um zu erfahren, was er über „den Mann da droben“ denken soll? Aber ganz etwas anderes ist es, wenn es sich nicht um eine Frage der Theologie handelt, sondern um die, mit was für theologischen Begriffen auch verbundene, reine Glaubensüberzeugung, dass, was als Gott verehrt wird, um so verehrt werden zu können, eine Realität sein muss, etwas, das unabhängig von dem menschlichen Denken da ist, und das damit nicht als etwas bezeichnet wird, das als Ideal keine andere Wirklichkeit hätte als die, welche es der Phantasie des Menschen verdankt. Dabei verschwindet alle Verschiedenheit der Entwicklung, um dem einstimmigen Zeugnis aller Gläubigen Platz zu machen: wer glaubt, muss glauben, dass Er ist.

Wenn wir nun diese Bemerkung auf das Resultat unserer vorhergehenden Untersuchung anwenden, so haben wir die Frage zu beantworten, ob dadurch bereits und schon vollständig die Forderung erfüllt ist, welche aus dieser Bemerkung folgt.

Wir fanden, dass der religiöse Glaube nach seinem eigentlichen Wesen Glaube an eine sittliche Ordnung ist, und wir meinten nach-

weisen zu können, dass die Anerkennung einer sittlichen Ordnung in der Welt sich wissenschaftlich und philosophisch rechtfertigen lasse.

Ist denn nun, so kann man uns fragen, die sittliche Ordnung für euch Gott? Tritt bei euch, an Stelle dessen, was in dem soeben bezeichneten Sinne von der Gemeinde mit dem Glauben an Gott gemeint wird, diejenige Beschaffenheit der Welt, die von euch das Dasein und die Herschaft einer sittlichen Weltordnung genannt wird?

Muss hierauf zustimmend geantwortet werden, dann ist nicht zu leugnen, dass zwischen den beiden ein wesentlicher Unterschied besteht. Wol kann die sittliche Ordnung auch als Macht anerkannt und verehrt werden, und es ist gar keine Gefahr vorhanden, dass sie, deren objective Realität für über allen Zweifel erhaben gehalten wird, mit einem Ideal identificirt werde, welches für den Menschen nur als abstracter Begriff der Vollkommenheit vorhanden ist; aber es ist doch etwas anderes. Als immanente Macht in der Welt kann die sittliche Ordnung auch als kosmische Macht bezeichnet werden, weil das Sein der Dinge von ihr gänzlich bestimmt wird. Weiter kann man noch sagen, dass, in Anbetracht, dass das Sein nie anders denn als Sosein gedacht werden kann, das Dasein selbst mit in dieser Bestimmung des Seins enthalten liegt. Aber auch dann noch fehlt, in Vergleichung mit dem, was der Glaube an Gott für die Gemeinde ist, etwas, das sofort deutlich wird, wenn man nur das populäre Wort nennt, dessen Wert wir später zu bestimmen haben werden: die sittliche Ordnung entbehrt des persönlichen Charakters, der von der Vorstellung „Gott" unzertrennlich ist. Wer von Gott spricht, denkt an ein Wesen, und das fällt bei dem Begriff einer sittlichen Ordnung fort. Halten wir uns nun für den Augenblick nicht dabei auf, dass die Ausdrücke Person und Wesen zu allerlei kritischen Bedenken Veranlassung geben können. Wir werden darauf später zurückkommen. Hier haben wir allein mit dem zu tun, was damit gemeint wird, wenn sie auf den Gegenstand der Verehrung angewandt werden, und das ist, wenigstens im Unterschied von dem, was man mit einer Ordnung meint, deutlich genug.

Nun könnte es sein, dass gerade dies Charakteristische der Vorstellung „Gott" bei unserer gegenwärtigen Weltanschauung wegfallen müsste, weil es in ihr nicht mehr den Grund fände, auf dem es allezeit geruht hat. Zufolge unserer vorhergehenden Untersuchung ist das Substrat für den Gottesglauben immer von der Weltanschauung geliefert worden, die eine kosmische Macht als den Grund von Allem anerkannte. Man hatte ein Object, auf welches das Gottsein übertragen werden konnte, welches Gegenstand religiöser Verehrung werden konnte, an den Mächten oder der Macht, aus welchen man das Dasein und den Lauf der Welt erklärte. Man hatte einen Schöpfer und Erhalter der Welt, der als Gott verehrt werden konnte. Diese Vorstellung ist uns

geschwunden. Unsere Weltanschauung führt uns nicht zu der Anerkennung solch einer höchsten Macht, von der alles herstammt und abhängig ist. Was wir vom Weltzusammenhange zu begreifen gelernt haben, gibt uns die Auffassung, dass er ein System ist, in dem alles nach unveränderlichen immanenten Gesetzen verläuft, nnd in dessen natürlicher Selbsterhaltung ebensowenig das Bedürfnis wie ein Platz für eine davon zu unterscheidende transscendente Macht ist. Wie wäre darin ein Object zu finden, das von uns zum Gott gemacht werden könnte? Unwillkürlich denken wir hier wieder an das vielbesprochene Wort Lalande's, dass er den ganzen Himmel durchsucht, aber Gott darin nicht gefunden habe. Mit Recht ist dagegen bemerkt, dass es unsinnig sei, Gott, das Object der religiösen Verehrung, mit dem Teleskop zu suchen. Aber wenn man, um Gott zu finden d. h. um ein Object des religiösen Glaubens zu finden, welches das Bedürfnis dieses Glaubens wahrhaft befriedigt, genötigt ist, der Weltanschauung die Vorstellung einer Macht entnehmen zu können, von der Alles abhängt: dann ist es nicht gleichgültig, wofern die Astronomie den Bau des Himmels erklären zu können glaubt, ohne zu der Voraussetzung solch einer Macht ihre Zuflucht nehmen zu müssen. Und wenn alle anderen Zweige der grossen Naturwissenschaft ihre Bearbeiter zu einem ähnlichen Resultate bringen, dann ist doch wol die Furcht begründet, dass die Glaubensvorstellung eines Gottes, im Sinne eines höchsten Wesens, durch die neue Weltanschaunng die Grundlage verlieren könnte, auf der sie allezeit geruht hat, und die sie nicht entbehren kann, ohne zugleich ihren Charakter als Glauben an Gott preisgeben zu müssen.

Sollte dann nur übrig bleiben: Glaube an eine sittliche Ordnung, der durch jene Veränderung in der Weltanschauung nicht berührt wird, weil er unabhängig von aller Weltwissenschaft in der sittlichen Anlage des Menschen festgewurzelt ist?

Oder ist es möglich, auch bei dieser anderen Weltanschauung, eine Auffassung des Glaubens an Gott, wieder in dem Sinne eines höchsten Wesens, zu geben und dieselbe zu rechtfertigen, aus der sich ergibt, dass er sein Recht und seinen Wert behält, wenn er auch nicht auf die alte Weise an die Anerkennung einer höchsten Macht angeschlossen werden kann?

Das sind die Fragen, die uns jetzt beschäftigen müssen.

Wir lassen nun die älteren Formen des Gottesglaubens gänzlich ruhen. Darüber sind alle einig, dass auf dem Standpunkt der alten Weltanschauung die Frage nach dem Object des religiösen Glaubens keine Schwierigkeiten hat. Wenn die Weltanschauung selbst die Vorstellung eines Schöpfers und Erhalters der Welt an die Hand gibt, dann ist darin zugleich dem Glauben der feste Punkt gegeben, auf den er

sich richten kann. Der Weltschöpfer wird dann von dem Frommen als sein Gott verehrt. Nichts ist einfacher als das.

Wir übergehen das, und stellen uns auf den Standpunkt der Weltanschauung, welche uns von der gegenwärtigen Naturwissenschaft gegeben wird. Nicht aber nur zeitweilig, um von dort aus zu experimentiren, und unter dem Vorbehalt der Freiheit, wenn das Ergebnis uns nicht befriedigt, diesen Standpunkt wieder zu verlassen. Nein, denn es ist kein anderer Standpunkt für uns möglich, wenn wir die Achtung vor uns selbst als wissenschaftlichen Menschen nicht aufgeben wollen, d. h. wenn das Resultat, zu dem wir gelangen, für uns irgendwelchen Wert haben soll. Nichts liegt uns ferner als der Gedanke, blosse Experimente zu machen. Wir wollen wissen, für uns selbst wissen, was für ein Glaube an Gott für uns möglich ist, und wir können darum nicht anders als dass wir uns dabei nach dem richten, was die Wissenschaft uns als Wahrheit anzuerkennen gelehrt hat. Auf diesem Standpunkte nun stellen wir die Frage also: wenn die Glaubensvorstellung eines Gottes für uns bestehen bleiben könnte, welcher Art müsste sie dann sein, und welchen Wert könnte sie haben?

Auf diese Frage gibt es allerlei verschiedene Antworten, die wir in verschiedene Classen einteilen und nach einander beurteilen werden, um dann schliesslich das Facit der Untersuchung zu ziehen.

Nur Eine Bemerkung noch vorher! Ich sprach von der Glaubensvorstellung eines Gottes, und gebrauchte zuweilen zur Verdeutlichung den Ausdruck: höchstes Wesen. Ich will davon jetzt noch keine nähere Bestimmung geben, weil ich befürchte, dass dadurch die Aufmerksamkeit von dem Punkte, auf welchen es ankommt, abgeleitet werden könnte. Für den Augenblick haben wir genug an der bereits vorgenommenen Unterscheidung einer sittlichen Ordnung, die nur als immanent im Ganzen der Dinge gedacht ist, und der damit, beim Glauben an Gott, zu verbindenden Vorstellung einer transscendenten Realität. Ich erkenne sofort an, dass in dieser Unterscheidung noch eine Anzahl von Fragen sich verbergen, die ihrerseits zu erneuerter Untersuchung zwingen werden. Ich füge dem hinzu, dass, auch nach meinem Urteil, Ausdrücke wie „höchstes Wesen“ im wissenschaftlichen Sprachgebrauch nur dazu dienen dürfen, um im Allgemeinen die Richtung, welche das Denken einschlägt, anzuzeigen, und dass sie nie für eine eigentliche Begriffsbestimmung ausgegeben werden dürfen. Aber ich hoffe, dass ich, auch ohne mich hier weiter darauf einzulassen, deutlich genug zu verstehen gegeben habe, in welchem Sinne ich jetzt von der Glaubensvorstellung eines Gottes spreche, im Unterschiede von dem, was ich in der vorhergehenden Untersuchung mit religiösem Glauben gemeint habe.

A. Die Glaubensvorstellung eines Gottes wissenschaftlich beweisbar.

Diese Behauptung gibt eine sehr bestimmte Antwort auf unsere Frage. Sie geht von dem Factum des Glaubens an einen Gott als in der Religion gegeben aus, und behauptet dann, durch reine Vernunftbeweise das Recht dieses Glaubens ausmachen zu können. Glückt ihr das, so versteht es sich von selbst, dass der Gläubige für seine Gewissheit nichts weiter zu verlangen hat. In seinem Glauben liegt enthalten, dass der Gegenstand, auf den er sich richtet, dessen Dasein er voraussetzt, auch wirklich da ist. Kann das nun wissenschaftlich bewiesen werden, so ist kein Zweifel an dem Rechte des Glaubens mehr möglich. Jeder weiss, dass die Versuche, diesen wissenschaftlichen Beweis zu erbringen, bis in das höchste Altertum zurückgehen. Kein Wunder. Sobald das Spiel der Phantasie unter die Zucht des ernsthaften Nachdenkens kam, stand der Mensch vor diesem Problem, welche Wahrheit in jener Vorstellung von einer Gottheit sei, die bei fortschreitender Entwicklung allmählich aus dem alten Naturdienst hervorgegangen war. Und als das Christentum dem Monotheismus auch in der Heidenwelt den Sieg verschafft hatte, konnte es nicht anders sein, es musste das in der Schule der Philosophie geübte Denken immer wieder auf die alles beherschende Frage nach dem Rechte des Gottesglaubens zurückkommen. So ist durch jahrhundertelange Anstrengung der Theologie völlig durchdacht, was in den Lehrbüchern genannt wird: die Beweise für das Dasein Gottes. Vieles von dem, was im Laufe der Zeiten darunter mit aufgeführt wurde, ist bereits der verdienten Vergessenheit anheimgefallen. Was geblieben ist, und heute noch verteidigt wird, ist sicher das Beste, was für das wissenschaftliche Recht des religiösen Glaubens als des Glaubens an einen Gott geltend gemacht werden kann. Wenn wir das in der correctesten Form, in der es vorgetragen worden ist, nehmen, so können wir die Zuversicht haben, dass uns kein Beweis, der wirklich unsere Aufmerksamkeit verdient, entgehe.

Nach Kant's Kritik der Beweise für das Dasein Gottes haben sie viel von ihrem Ansehen verloren, so dass sie in neuerer Zeit nur noch mit einer gewissen Zurückhaltung vorgetragen werden, und mehr als Stützen, als Bestätigungen des schon vorhandenen Glaubens, denn als eigentliche Beweise desselben erscheinen. Darum verdient es um so mehr unsere Aufmerksamkeit, dass O. Pfleiderer, ebenso wie schon früher, auch in der letzten Ausgabe seiner „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage" aufs Neue versucht hat, diese Beweise, wenn auch in veränderter Form, geltend zu machen. Hätten wir sie doch nicht mit Stillschweigen übergehen können, so haben wir darin jetzt eine Veranlassung, sie noch eingehender zu behandeln als wir sonst

vielleicht für nötig gefunden hätten. Dabei ist gleichwol eine gewisse Beschränkung wünschenswert und erlaubt. Der Gegenstand ist so allgemein bekannt, und wer ihn nicht kennte, kann sich so leicht darüber informiren, dass es überflüssige Mühe wäre, die Geschichte dieser Beweise hier ausführlich darzustellen. Jede einigermassen ausführliche Dogmengeschichte leistet diesen Dienst. Für unsern Zweck kommt es ausschliesslich auf die Beweiskraft dieser Argumente an. Die haben wir scharf zu untersuchen. Denn der Charakter der Glaubensvorstellungen wird ein ganz anderer, wenn sie für ihren Inhalt Anspruch auf wissenschaftliche Gewisheit erheben können, als wenn es sich zeigt, dass sie wissenschaftlich nicht zu verteidigen seien.

Die in Rede stehenden Beweise können in drei Arten eingeteilt werden, gemäss der Verschiedenheit der Grundlage, auf welcher sie beruhen. Der ontologische will ein reiner Vernunftbeweis sein, in dem Sinne, in welchem Kant von einem Beweise a priori sprach: dass nämlich, mit Ausschluss aller Erfahrung, nur durch das reine Denken der Beweis geführt werde. An zweiter Stelle kommt der Erfahrungsbeweis, aus dem Dasein und der Beschaffenheit der Welt abgeleitet, in zweifacher Form, als kosmologischer und teleologischer Beweis. Endlich ist auch im sittlichen Bewusstsein des Menschen der Grund eines, der Art nach von den andern sich unterscheidenden, Beweises für das Dasein Gottes gesucht worden.

Es ist nicht ganz gleichgültig, in welcher Folge diese Beweise abgehandelt werden. Ohne Zweifel ist der ontologische, wenn er sich geltend machen lässt, der entscheidendste. Die Gewisheit dessen, was durch das Denken allein ausgemacht werden kann, geht weit hinaus über die Gewisheit dessen, was aus der Erfahrung abgeleitet wird. Wer die Gültigkeit der Beweise bestreiten will, beginnt darum am liebsten mit dem ontologischen. Fällt der, dann sind zugleich auch die anderen untergraben. Dagegen wird der Verteidiger gern die andern vorangehen lassen, um für die Ueberzeugung vom Dasein eines Gottes eine Wahrscheinlichkeit zu gewinnen, die dann, damit sie zur Gewisheit werde, nur noch das erfordert, was der ontologische Beweis hinzufügen kann. Kant beginnt mit dem ontologischen, Pfleiderer schliesst damit. Die letzte Methode ist die gewöhnlichste und früher sogar die allgemein befolgte. Schliessen wir uns ihr an. Wenn man keine Schutzrede halten, sondern eine unparteiische Untersuchung führen will, so wird doch jedes Argument für sich beurteilt, und die Classificirung tut wenig zur Sache.

Der Beweis für das Dasein Gottes aus dem Dasein und der Beschaffenheit der Welt (kosmologischer und teologischer Beweis).

Von den beiden hier mit einander verbundenen und auch zu einander gehörenden Beweisen erfordert ein jeder seine besondere Behandlung, weil, obwol beide auf denselben Gegenstand sich beziehen, dies ein jeder doch aus einem besonderen Gesichtspunkte tut.

Der kosmologische Beweis. Schon bei Aristoteles kommt er in der Form vor: dass die Bewegung einen ersten Grund derselben (πρῶτον κινοῦν) voraussetzt. Sonst kommt man nie zu einem Anfange. Und ein Anfang muss sein. Ein ewiger Anfang des Anfanges (ἀεὶ τῆς ἀρχῆς ἀρχή) ist widersinnig. Darum muss ein Wesen, das reine ἐνέργεια ist, an den Anfang gesetzt werden; das ist Gott. Bildet hier die Bewegung den Hauptbegriff, so kann man dafür eben so gut die Veränderlichkeit alles Endlichen an die Stelle setzen. Auch dafür sucht das Denken einen letzten Ruhepunkt in etwas Unveränderlichem, aus dem alle Veränderung erklärt werden kann. Seinen allgemeinsten Ausdruck hat jedoch das Argument in der Art gefunden, in welcher es von der Leibniz-Wolff'schen Schule vorgetragen wurde, der man auch jetzt gewöhnlich noch folgt. Alles Endliche ist zufällig. Es hat den Grund seines Daseins nicht in sich selbst, sondern in etwas anderem ausser sich. Die Welt als das Ganze der endlichen Dinge ist deshalb eine Verkettung von Ursachen und Folgen, die zuletzt von etwas abhängen muss, das selbst nicht wieder Folge einer Ursache, sondern absolute Ursache und als solche der Grund alles Daseienden ist. Wenn man dies nicht annimmt, würde man mit der absurden Behauptung eines regressus in infinitum schliessen müssen. So wird man durch das Dasein der Welt, noch abgesehen von ihrer Beschaffenheit, genötigt, das Dasein eines Gottes anzunehmen.

Kant hat dies Argument mit besonderer Animosität bestritten (Kritik der reinen Vernunft. Ed. Hartenstein III, 412 ff.). Er tadelt daran, dass es den betrüglichen Schein annehme, ein Erfahrungsbeweis zu sein, und sich dadurch von dem ontologischen zu unterscheiden, während es doch von der Erfahrung nur den Anlauf nehme, um dann von der vorausgesetzten Notwendigkeit auf die Wirklichkeit eines höchsten Wesens zu schliessen, was ein reines Vernunftargument sein würde, und eigentlich nichts anderes ist als eine unerlaubte Umgestaltung des ontologischen. Ueberdem aber, sagt er, steckt in diesem Beweis ein ganzes Nest von dialektischen Anmassungen, welche die transscendentale Kritik ohne Mühe entdecken und zerstören kann. Als solche nennt er u. a.: der Schluss von dem Zufälligen auf eine Ursache gilt nur für die sinnliche Welt; weiter gibt nichts ein Recht, von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe von Ursachen in der sinnlichen Welt auf eine erste Ursache ausser ihr zu schliessen; sodann schliesst man die Reihe ab, dadurch, dass man alle Abhängigkeit, ohne welche doch niemals ein Begriff der Notwendigkeit bestehen kann, wegdenkt, und wenn es nichts

mehr zu begreifen gibt, sieht man dies für die Vollendung des Begriffes an. Wir können andere von Kant angeführte Bedenken ruhen lassen. Diese genügen, um die Unhaltbarkeit des Beweises fühlbar zu machen. Sie würden besser ausgeführt werden können, als Kant es zu tun der Mühe wert hielt, aber seine Bemerkungen sind darum nicht minder treffend. Dem stimmt auch Pfleiderer bei. Kant, sagt er, hat vollkommen mit Recht behauptet, zuerst dass man mit dem Causalitätsgesetz nicht über die wahrnehmbare Welt hinausgehen darf, sodann dass, wenn auch alles Besondere in der Welt zufällig ist, daraus noch nicht auf einen ausserweltlichen Gott als Ursache geschlossen werden darf, in Anbetracht, dass alles Besondere seinen Grund in dem Ganzen haben kann, welches als etwas Notwendiges gedacht werden kann, das seinen Grund in sich selbst hat.

Schon der erste dieser beiden Punkte ist ein entscheidendes Bedenken. Wenn wir die Verbindung von Ursache und Folge als allgemeines Gesetz hinstellen, dann gilt dies doch nur für die gegenseitige Beziehung alles Endlichen, oder besser gesagt für die uns erscheinende Welt. Was wir wahrnehmen, sind Erscheinungen, und zwischen diesen denken wir eine solche Verbindung, dass das eine den Grund seines Daseins in dem andern hat. Das ist, was wir Causalität nennen, und was wir auch anwenden, wo wir noch nicht nachweisen können, welches der Grund einer Erscheinung, die wir zu erklären wünschen, sei. Dann zweifeln wir nicht, sie müsse ihren Grund in einer andern Erscheinung haben, und suchen diese zu finden. Aber wie kann man jemals mit diesem Causalitätsgesetz über die Grenzen der wahrnehmbaren Welt hinauskommen, und dann noch gar zu der Entdeckung einer Ursache gelangen, die nichts anderes als Ursache sein würde? Der weniger Entwickelte lässt sich durch die Vorstellung verleiten, als ob es sich um etwas wie etwa den Einfluss des Mondes auf Ebbe und Flut handelte. Aber ausserweltlich ist noch etwas anderes als überirdisch. So lange der Gedanke sich innerhalb der Grenzen des Physischen, des Wahrnehmbaren, sei es von Stoffteilen oder von Himmelskörpern, bewegt, ist auch immer Beziehung von Erscheinung zu Erscheinung denkbar. Aber die Absicht des Argumentes ist: aus dem Kreise der Welt der Erscheinungen hinauszugehen, und dann kraft des Gesetzes, welches die Erscheinungen unter einander verbinden soll, etwas zu poniren, das, selbst keine Erscheinung und also auch dem Gesetze, welches für die Erscheinungen gilt, nicht unterworfen, als Grund der ganzen Welt der Erscheinungen bezeichnet werden könnte. Eins von beiden ist nur möglich, entweder das vorausgesetzte Etwas ist auch wieder etwas Abhängiges, eine Erscheinung, aber dann ist es nicht Gott, oder es ist vollständig unabhängig, aber dann kann es auch nicht mit der Welt der Erscheinungen auf eine Weise verbunden

gedacht werden, die nur für den gegenseitigen Zusammenhang dieser gilt.

Nicht minder gewichtig ist das andere Bedenken, das Pfleiderer geneigt ist, Kant sofort zuzugeben. Eigentlich hatte Kant es nicht, wenigstens nicht so gut gesagt, wie Pfleiderer es wiedergiebt, und wie es formulirt werden muss. Das Argument schliesst auf die Notwendigkeit einer ausserweltlichen Ursache auf Grund der Zufälligkeit alles Besondern in der Welt, für die man sonst seine Zuflucht zu der ungereimten Voraussetzung eines regressus in infinitum würde nehmen müssen. Warum ist diese Voraussetzung ungereimt? Sie wird es, wenn man sie als eine Kette ohne Ende denkt, von der doch endlich Ein Glied das erste sein müsste. Aber alle Ungereimtheit verschwindet, sobald man die Kette als Kreis denkt. Dann ist nirgends Anfang oder Ende, und alle Glieder sind durchaus verbunden in der ununterbrochenen Verkettung des Ganzen. Was gibt uns die Natur anders zu sehen als gerade solch einen Kreislauf des Lebens, in dem alles Zufällige durch den Zusammenhang des Ganzen notwendig ist? Nichts berechtigt zu der Schlussfolgerung: weil alles Besondere zufällig ist, muss auch das Ganze zufällig sein. Das würde wahr sein, wenn das Ganze nichts anderes sein könnte als die Summe alles Besondern. Nicht aber, wenn das Ganze die Einheit des Besondern ist. Dann kann doch jede Erscheinung für sich den Grund ihres Daseins ausser sich, in ihrer Beziehung zu anderen Erscheinungen haben, während sie alle zusammen ein Ganzes bilden, das in sich selbst notwendig ist. Was bleibt dann übrig, wofür noch ein Grund gesucht werden müsste? Alles Besondere ist durch die Beziehung zu dem Ganzen notwendig, und das Ganze ist durch den Zusammenhang alles Besondern notwendig. Dem nun noch wieder die Voraussetzung eines ausserweltlichen Grundes hinzuzufügen, ist dann eine durch nichts motivirte Verdoppelung des Grundes. So hat man einen Grund im Ganzen der Dinge selbst, und einen dazu ausserhalb desselben. Wo denn aber? Ausserhalb des Ganzen der Dinge will doch soviel besagen wie: nirgends. Und was man dann dort dachte, warum sollte das nicht wieder ebensogut einen Grund ausser sich haben müssen, wie solches für das Ganze der Dinge als notwendig erachtet wurde? Auf die Frage nach dem Grunde der Welt würde mit demselben Rechte die Frage nach dem Grunde Gottes folgen.

So läuft der kosmologische Beweis schliesslich auf einen Widersinn hinaus. Ist er dann doch zu gebrauchen? Pfleiderer versucht es auf folgende Weise. Die Welt ist kein zufälliges Aggregat alles des zufälligen Besondern, sondern sie ist eine Einheit, in der alles Besondere in unverbrüchlichem notwendigen Zusammenhange steht. Darum erfordert sie auch keine ausserweltliche Ursache, sondern einen innenweltlichen hervorbringenden Realgrund für die in ihr herschende Ordnung.

Dazu führt die Anerkennung des Causalitätsgesetzes. Mit Unrecht beruft man sich auf dasselbe, um auf eine Ursache der Welt als eines Ganzen zu schliessen. Hätte die Welt als Ganzes eine Ursache gehabt, und wäre sie also einmal entstanden, dann wäre diese Ursache vor der Welt vorhanden gewesen, und würde zuerst Ursache ohne Wirkung gewesen sein, was mit dem Begriff der Causalität streitet. In diesem Sinne behauptet Kant mit Recht, dass das Causalitätsgesetz nicht weiter reicht als unsere Erfahrungswelt. Dahingegen führt es uns sehr bestimmt von dem unmittelbaren Rohstoff der Erfahrung zu einem übersinnlichen Grunde desselben. Causalität ist, richtig verstanden, nicht eine subjective Denkform, der nichts Wirkliches entspräche, sondern sie ist der notwendige Zusammenhang zwischen den Erscheinungen, durch welchen jede Veränderung sich nach festem Gesetze in eine ganze Reihe von Erscheinungen fortpflanzt. Das geschieht gewis durch die in der Welt wirksamen Kräfte, aber damit ist noch nicht erklärt, wie die verschiedenen Kräfte auf einander einwirken, noch weniger, wie auf jede Einwirkung eine ihr entsprechende Gegenwirkung folgt, am allerwenigsten, wie die Vielheit der Kräfte keine chaotische Verwirrung verursacht, sondern eine vernünftige Ordnung in dem Ganzen bildet und bestehend erhält. Dies alles wird nur erklärlich bei der Voraussetzung einer ursprünglichen realen Einheit, einer Urkraft, die sowol der Grund alles Besondern wie das Gesetz ist, welches die Einheit in all' der Verschiedenheit zu Stande bringt. Darauf schliesst der kosmologische Beweis, nicht auf Grund der Zufälligkeit, sondern auf Grund der Gesetzmässigkeit des Weltganzen.

Die von Pfleiderer hier verteidigte Weltanschauung begegnet bei mir keinem Bedenken. Aber es kostet mich Mühe, zu begreifen, wie dies Raisonnement als eine verbesserte Form des kosmologischen Beweises vorgetragen werden kann. Was hier dargetan wird, kommt auf die Behauptung hinaus, dass die Welt nur als ein vollkommener Organismus von Kräften begriffen werden kann, in dem alles Besondere seine Eigenart der Einheit des Ganzen verdankt. Mit dem, was dabei der hervorbringende Realgrund genannt wird, ist nichts anderes gemeint als die Welt, etwas das von ihr unterschieden werden kann, aber das doch die Welt selbst ist, in ihrer Einheit gedacht im Unterschiede von der Vielheit ihrer Erscheinungen. Alles darüber Gesagte zugestanden, — wie aber kann dies für eine Art kosmologischen Beweises gelten?

Man könnte sofort fragen, ob diese Gedankenentwicklung nicht viel mehr zum physiko-theologischen als zum kosmologischen Beweise gehöre? Wenn sie nicht zu Einem Beweise verbunden werden, wie dies auch Pfleiderer nicht tut, so beruht der letzte auf dem Bestehen, dem Sein, und der erste auf der Beschaffenheit, dem Sosein der

Welt. Die Frage nach dem Verhältnis von Einheit und Verschiedenheit in der Welt, so wie die hier behandelt wird, gehört doch sicher mehr zu dem Sosein als zum Sein.

Mehr aber bedeutet es, dass der Zweck, welchem der kosmologische Beweis dienen soll, nicht nur nicht erreicht, sondern gar nicht angestrebt wird. Wie verschieden auch gefasst, der Beweis muss doch immer ein Beweis für das Dasein eines Gottes, als Ursache der Welt, sein. Auch bei Pfleiderer gehört er zu den Beweisen für die objective Wahrheit des Glaubens, d. i. den Beweisen für die Wirklichkeit des vorgestellten Objectes des Glaubens. Was aber ist davon in dem Resultat dieser Beweisführung zu finden? Die Idee einer ausserweltlichen Ursache der Welt wird gänzlich ausgeschlossen. Was dann übrig bleibt, ist die Behauptung einer ursprünglichen realen Einheit in der Welt, die zwar mit dem Namen „Urkraft“ bezeichnet wird, von der aber alles entfernt bleibt, was dazu führen könnte, sie als eine Ursache aufzufassen, die als solche etwas für sich im Gegensatz zu dem Verursachten wäre. Bedenken wir nun, dass die Frage, welche uns beschäftigt, diese ist, ob das Dasein eines Gottes wissenschaftlich bewiesen werden könne, und dass als Beweis dafür die Notwendigkeit vorgeführt wird, für die Zufälligkeit einer Welt, die den Grund ihres Daseins nicht in sich selber hat, eine Ursache anzunehmen, aus der ihr Dasein erklärt werden kann; so können wir doch schwerlich zugeben, dass derselbe Beweis auch so vorgetragen werden könne: die Welt in sich selbst bildet eine Einheit, die, als Grund und Gesetz von allem Besondern, das Zufällige ohne irgendwelche ausserweltliche Ursache erklärt.

Mit dem alten kosmologischen Beweise hat der Pfleiderer'sche nichts gemein. Und wenn er für einen neuen kosmologischen Beweis angesehen werden möchte, so würde man gegen ihn einbringen müssen, dass er, bei aller Wahrheit, die er an sich selbst haben mag, niemals führen kann, und selbst auch nicht führen will, zu dem, was der kosmologische Beweis, in allen seinen verschiedenen Formen, allezeit zu erreichen versucht hat: zu der wissenschaftlichen Gewisheit des Rechtes des Glaubens an einen Gott als Ursache der Welt.

Der teleologische Beweis. Wenn der Wert eines Beweises nach der Popularität, die er geniesst, bestimmt werden dürfte, so würde kein anderer mit diesem wetteifern können. Die Zweckmässigkeit in der Natur springt so ins Auge, und ist für das populäre Bewusstsein so gar nicht anders denn als das Werk einer höchsten Vernunft zu denken, dass es den meisten wie eine mutwillige Zweifelsucht vorkommt, wenn man darin nicht einen entscheidenden Beweis für das Dasein Gottes sieht. Schon Sokrates hat dies Argument gebraucht, die Bibel

ist voll davon, die christlichen Apologeten haben es allezeit mit Vorliebe verteidigt, und in der neueren Zeit, nach dem Fall der Autoritäten in Glaubenssachen, hat die sog. natürliche Theologie in dem Zeugnis, welches die Schöpfung hinsichtlich ihres Schöpfers gibt, eine unbestreitbare Gewisheit für den Glauben an Gott gefunden. Es kommt noch hinzu, dass, wenn auch gegen die Gültigkeit dieses Beweises Bedenken erhoben sind, diese nicht gegen den materialen Teil der Argumentation, gegen die Nachweisung einer Verbindung von Zweck und Mittel in der Natur gerichtet wurden. Im Gegenteil, Kant, der auch hier wieder an der Spitze der Bestreiter steht, behandelt das Argument mit einer Achtung, als ob es ihm ans Herz ginge, dass er auch hier seine Kritik anwenden müsse. Die Zweckmässigkeit in der Natur ist für ihn eine ausgemachte Sache, und die ganze Kritik der Urteilskraft ist nichts anderes als ein Versuch, zu sicherer Erkenntnis des Uebersinnlichen auf Grundlage der nach ihm unbestreitbaren subjectiven und objectiven Zweckmässigkeit in der Welt zu gelangen. Die spätere Philosophie hat ebensowenig die teleologische Weltanschauung untergraben. Nicht allein, dass die Identitätsphilosophen sie in ihrem System gebraucht haben, was sich erwarten liess; aber z. B. ein J. Stuart Mill findet den teleologischen Beweis zwar nicht genügend, aber erkennt ihm doch grossen Wert zu wegen der Facten, auf die er sich berufen kann (Three Essays on Religion, S. 167—175); und vor allem merkwürdig ist die Mühe, die der Pessimismus sich gegeben hat, um das Material der Beweisführung zu vermehren und zu säubern. Niemand hat besser als von Hartmann die Unmöglichkeit nachgewiesen, die Natur allein aus dem Mechanismus zu erklären, und seine ganze Metaphysik beruht auf der Voraussetzung des Rechtes der teleologischen Auffassung des Naturzusammenhanges.

Nach alle dem was im vorigen Teil beigebracht ist, um die Verbindung zwischen Finalität und Causalität ins Licht zu stellen, und nachzuweisen, wie die Voraussetzung von causae finalis in der Natur von der Wissenschaft nicht nur nicht misbilligt wird, sondern selbst begünstigt zu werden scheint, komme ich hier damit aus, dass ich dorthin verweise. Die Frage, die danach zur Behandlung übrig bleibt, ist nur die, ob aus der als wahr anerkannten teleologischen Weltanschauung ein wissenschaftlicher Beweis für das Dasein Gottes abgeleitet werden kann.

Unter den von Kant gegen eine bejahende Beantwortung dieser Frage erhobenen Bedenken sind ein paar, die wol nicht unbegründet sind, deren Gewicht aber doch, wie mir vorkommt, oftmals überschätzt wird. Wenn man von der Ordnung in der Welt auf einen Ordner schliesst, dann, behauptet Kant (Kritik der reinen Vernunft, Ed. Hartenstein III, S. 426), kommt man auch nicht weiter als zu der

Vorstellung eines Baumeisters, der das schon vorhandene Material auf geschickte Weise gebraucht hat, aber man erhält keinen Weltschöpfer. Diesem Bedenken begegnete man früher damit, dass man sich wieder auf das kosmologische Argument als die Grundlage des teleologischen berief. Dann wurde ja der Begriff des Ordners wieder in den allgemeinern der Ursache von Allem aufgenommen, und bildete der zweite Beweis nur eine Erweiterung des ersten, so dass der Weltschöpfer zugleich als Urheber der Weltordnung erkannt ward. Fällt jedoch der kosmologische Beweis fort, dann bleibt auch das genannte Bedenken gegen den teleologischen in Kraft. Ist aber dies Bedenken wol so gewichtig? Gesetzt man könnte von der Zweckmässigkeit in der Welt aus zu einem abschliessenden Beweis für das Dasein eines Wesens kommen, das die Naturkräfte dem Gesetze gewisser Zwecke, die sie verwirklichen sollten, unterworfen hätte, dann würde man doch zu der Bemerkung weitergehen können, dass eine ungeordnete Materie mit zwecklos in ihr wirkenden Kräften ein Hirngespinst ist, das allen Grundes in der Wirklichkeit entbehrt. Zwar scheinen viele Naturforscher keine Schwierigkeit in der Voraussetzung solch eines chaotischen Urstoffes, dessen spätere Organisation nur die Folge des Zufalls ist, zu finden, aber sie geben sich keine Rechenschaft davon, dass dies nur eine Abstraktion ist, die in der Erfahrung nirgends eine Stütze findet. Alles Sein in der Natur ist ein organisirtes Sein; formloser Stoff besteht nur in der Einbildung oberflächlicher Denker, die eine von den Kunstwerken der Menschen hergenommene Vorstellung, bei denen die Form von aussen dem Stoffe beigebracht wird, auf die Natur übertragen. In der Natur dagegen sind Stoff und Form unzertrennlich eins, und will man sie für das Denken von einander unterscheiden, dann muss man dabei doch immer dessen eingedenk bleiben, dass dieser Stoff nicht anders als in dieser Form da ist, und diese Form nicht anders denn als Form dieses Stoffes. Darum ist auch keine wirkliche Unterscheidung von einer Ursache des blossen Seins und einer Ursache des bestimmten Seins, von einem Schöpfer und einem Ordner möglich, und wenn man in der Tat einen Urheber der Weltordnung gefunden hätte, würde man von selbst dazu kommen müssen, ihn auch als Urheber der Welt anzuerkennen.

Das andere Bedenken Kant's (a. a. O. S. 426 ff.) ist, dass, wenn man von der Vollkommenheit der Welteinrichtung auf einen vollkommenen Weltordner schliesst, man mit einem Begriff arbeitet, der selbst zu wenig fest steht als dass er ein festes Resultat liefern könnte. Hängt doch alle Bestimmung der Grösse und der ihr entsprechenden Bewunderung ebensosehr von dem, der da wahrnimmt, wie von dem Wahrgenommenen ab. Etwas kann dem einen sehr gross erscheinen, was auf den anderen durchaus nicht diesen Eindruck macht. Die Bewunderung findet manchmal ebensosehr ihre Erklärung in der Kleinheit des

Bewundernden, wie in der Grösse des Bewunderten. Um auf ein allervollkommenstes Wesen zu schliessen, würde man den vollen Begriff der Vollkommenheit (omnitudo perfectionis) müssen anwenden können, und der steht uns nicht zu Gebote. Man muss anerkennen, dass dies Bedenken nicht unbegründet ist. Kant behauptet, dass man sich über dasselbe damit forthilft, dass man die Wahrnehmung wieder verlässt, und, durch den kosmologischen Beweis hindurch, in den ontologischen überspringt, der, nachdem er die Wirklichkeit des Wesens, das als allervollkommenstes gedacht ist, festgestellt hat, nun auch wieder dazu dienen muss, um den Urheber der Weltordnung als absolut vollkommen kennen zu lehren. Wollen wir den Sprung nicht wagen, so müssen wir zugeben, dass, was die Welt uns hinsichtlich des Wesens, welches sie eingerichtet hat, lehren könnte, uns nie das Recht verleihen kann, von einer absolut vollkommenen Ursache zu sprechen. Das ist für uns ein Wort, dem wir keinen Inhalt zu geben wissen. Gewis ist das kein Grund, um J. Stuart Mill zuzugestehen, dass die natürliche Theologie es nicht weiter bringen könne als zu der Anerkennung eines Gottes mit grosser, aber beschränkter Macht, und mit grossem und möglichst unbeschränktem Verstande (a. a. O. S. 194). Denn ebensowenig wie wir imstande sind, zu sagen, was völlige Vollkommenheit wäre, ebensowenig können wir bestimmen, was durch den Begriff göttlicher Vollkommenheit ausgeschlossen würde, und was also als eine Beschränkung derselben angesehen werden müsste. Wenn man den teleologischen Beweis von einem wissenschaftlichen Gesichtspunkte aus geltend machen will, wird man am besten tun, dies Bedenken anzuerkennen, aber ihm gegenüber bemerklich zu machen, dass niemand, der sich durch diesen Beweis von dem Dasein eines Wesens, das die Welt geordnet haben soll, hat überzeugen lassen, sich diese Ueberzeugung durch die Erwägung wieder nehmen lassen wird: dass er nicht imstande ist, die Vollkommenheit, die solch ein Wesen haben muss, in ihrem ganzen Umfange zu beschreiben. M. a. W. es ist eins von den Bedenken, die man nicht aus dem Wege zu räumen vermag, die aber, wenn sie allein in der Wagschale liegen bleiben, das Zünglein nicht mehr nach der andern Seite ausschlagen lassen können.

Pfleiderer stellt bei seiner Verteidigung des Argumentes, mit Uebergehung von weniger bedeutenden Erwägungen, sofort den Hauptpunkt in den Vordergrund. „Der eigentlich entscheidende Punkt, sagt er, liegt in der Frage nach dem principiellen Recht einer teleologischen Naturbetrachtung. Ist es nicht am Ende bloss eine subjective Illusion, welche in die Natur Zweck hineinschaut, indem sie auf dieselbe die Analogie eines menschlichen Handelns nach Zweckvorstellungen überträgt, während doch in der Natur Alles nach dem zwecklosen Mechanismus der Causalität verläuft?“ (Relig., 2. Aufl. II, S. 259.) Darauf

weist er nach, dass mit Unrecht Causalität und Teleologie für einander ausschliessend gehalten werden, und behauptet er, mit Berufung auf Kant, Schelling, Hegel, Schopenhauer, von Hartmann, Teichmüller, Zeller, dass nur mit der Einheit dieser beiden eine wirkliche Naturerklärung gelingt. Er führt als Beweis dafür an, dass aus Mechanismus allein sich niemals ein Organismus erklären lässt, weil in demselben die Einheit des Ganzen immer das Besondere aller Teile bestimmt, und also nicht erst die Teile das Ganze machen, sondern das in sich selbst Eine Ganze sich selbst mittels der Teile bildet, die es sich selbst anfügt. Ebenso scheitert jeder Versuch der Erklärung aus mechanischer Bewegung an der Unmöglichkeit, Gefühl und Bewusstsein daraus zu construiren. In diesen bleibt immer eine centrale Einheit, die sich von ihren Zuständen und Vorstellungen unterscheidet und sich zu ihnen in Beziehung setzt, was aus einer Aggregatverbindung nie zu begreifen ist. „Da nun die Welt organisches, empfindendes und bewusstes Leben fortwährend hervorbringt, und nicht nur zufällig, sondern in offenbarem Hinstreben ihres ganzen Werdeprocesses auf eben diese Hervorbringung, so muss notwendig der Grund der Welt dieser Wirkung entsprechend gedacht werden, deswegen nicht als tote Materie oder blinde Kraft, sondern als zwecksetzende Vernunft und zweckrealisirender Wille, oder als die allmächtige Vernunft, welche wir Gott nennen" (2. Aufl. II, S. 263).

Wenn die neuere Naturwissenschaft den ganzen Naturprocess unter den Begriff der Entwicklung bringt, so drängt dies umsomehr zu der Voraussetzung der Gottesidee. Entwicklung ist fortdauernde Veränderung des Zustandes unter der Herschaft des nach einem bestimmten Ziele strebenden, immanenten Entwicklungsgesetzes. Woher stammt dies Entwicklungsgesetz? Die Naturerscheinungen gehorchen ihm, ohne dass sie es wissen, und können es sich also unmöglich selbst gegeben haben. Kann dann jede Erscheinung das Gesetz von allen anderen erhalten haben? Wie wäre das möglich, da alle anderen sich in demselben Zustande befinden? Und dann, wie wäre es zu begreifen, dass alle diese ihrer eigenen Bestimmung nachstrebenden Wesen zusammenwirkten, um solch ein harmonisches Ganzes, wie die Welt ist, zustande zu bringen? Ist es schon wunderbar genug, dass jedes Wesen an sich selbst sich zu einem Zwecke hin entwickeln muss, welchen es in sich trägt, ohne davon ein Bewusstsein zu haben, wie viel unbegreiflicher wird es noch, dass jedes besondere Wesen, indem es seinen eigenen Zweck verwirklicht, gleichzeitig unbewusst dem Zweck einer Anzahl anderer Wesen dienen muss, und dass so die niederen Lebenssphären fortwährend die höheren möglich machen müssen! Dabei fällt doch jeder Gedanke an einen Zufall dahin, und was bleibt dann anders übrig als dies Ganze von regel- und zweckmässig in Wechselwirkung mit ein-

ander sich entwickelnder Wesen auf eine substantielle, geistige Einheit zurückzuführen, und zwar so, dass wir in ihrem zwecksetzenden Denken die Entwicklungsgesetze oder das Was, und in ihrem zweckverwirklichenden Willen die Entwicklungskräfte oder das Dass aller besonderen Wesen begründet denken? (2. Aufl. II, 264.)

Es kommt mir so vor als ob, wenn der teleologische Beweis zu verteidigen ist, dies nicht besser als auf diese Weise geschehen könnte. Er ist ein Erfahrungsbeweis. Vollkommen richtig wird darum alles Gewicht auf das gelegt, was die Natur jedem aufmerksamen und nachdenkenden Beschauer zeigt, und dann kommt das Problem: erkläre dies ohne die Voraussetzung einer überall wirksamen, sich ins Unendliche besondernden und doch Alles in der Einheit zusammen haltenden causa finalis. Wer kann sich der überzeugenden Kraft dieses Beweises verschliessen? Der Eindruck der Zweckmässigkeit, den die Natur uns sowol in den kleinsten Besonderheiten wie in dem grossen Ganzen ihres Systemes macht, ist so überwältigend, dass es uns vollständig ungereimt erscheint, dabei an einen Zufall zu denken. Darum lassen wir uns auch durch die Bedenken nicht abschrecken, die aus unserm Unvermögen überall einen Zweck nachzuweisen abgeleitet werden können, und ebensowenig durch die Zweifel, welche bei uns entstehen, wenn wir doch auch mancherlei finden, was uns unzweckmässig erscheint. Dann halten wir lieber unser Urteil über solche besonderen Erscheinungen zurück, weil der Beweis für das Vorhandensein eines Zweckes in allem Uebrigen uns zu mächtig ist, als dass wir den Glauben daran wegen solcher Dunkelheiten oder Anstösse preisgeben könnten.

Aber können wir dieselbe Gewisheit hinsichtlich der Schlussfolgerung haben, die aus dieser Beschaffenheit der Welt gezogen wird? Man könnte sagen: das Raisonnement ist doch untadelhaft. Wenn keine andere Welterklärung als die zugelassen werden kann, welche überall in der Causalität immanente Finalität anerkennt, so muss man wol auf eine zwecksetzende Vernunft und einen zweckverwirklichenden Willen schliessen. Ein Zweck kann doch nicht anders denn als gesetzt gedacht werden, und wie sollen wir uns das Setzen eines Zweckes jemals denkbar machen, wenn wir nicht an das Denken, von dem der ganze Begriff des Zweckes und Zwecksetzens hergenommen ist, an ein Vermögen der Vernunft, das sich etwas vorstellt und dasselbe einem Willen übergibt, der es verwirklicht? Man kann sagen: du musst es so denken oder du kannst es überhaupt nicht denken. Ist die Natur die Verwirklichung eines Zweckes, dann ist sie auch die Offenbarung einer Vernunft.

So ist es ohne Zweifel, wenn man die Naturwirkung nach Analogie der Wirksamkeit des Menschen erklärt, und so empfiehlt sich, in Anbetracht, dass wir keine andere als diese kennen oder wenigstens be-

greifen können, die Schlussfolgerung Pfleiderer's dem populären Bewusstsein ganz unwiderstehlich. Dass etwas, für welches wir keine andere Erklärung als die aus Vernunft und Willen haben, von uns einer Vernunft und einem Willen zugeschrieben wird, scheint völlig in der Ordnung zu sein.

Aber der Zweck, um dessen willen wir den Wert dieses Beweises untersuchen, zwingt uns, schärfer zuzusehen als man dies von dem populären Bewusstsein verlangen darf. Wie gern wir auch der hohen Wertschätzung dieses Argumentes beistimmen, und wie sehr wir auch geneigt sind, sein Resultat anzunehmen, wir dürfen nicht vergessen, dass die Frage für uns nicht die war, welche Wahrscheinlichkeit für die Erklärung des Weltzusammenhanges aus einer höchsten Vernunft spreche, sondern die, ob die Glaubensvorstellung eines Gottes als der Ursache des Weltalls sich als wissenschaftliche Behauptung rechtfertigen lasse. Diese Frage stellt Forderungen, denen in dieser Beweisführung nicht, oder wenigstens nicht auf befriedigende Weise entsprochen wird.

Wenn wir von Zweckmässigkeit in der Natur sprechen, so meinen wir damit ein gegenseitiges Verhältnis der Erscheinungen, einen Zusammenhang in dem Naturprocesse, für den die Erklärung aus bloss mechanischer Beziehung von Ursache und Folge unbefriedigend ist. Was diese Erklärung unbefriedigend macht, ist dies. Wir bemerken in jenem Process eine Beherschung der Ursache durch die Folge, wie dies das Eigentümliche bei unserm eigenen Wirken nach bestimmten Zwecken ist. Demzufolge sehen wir auch in der Natur einen Zweck-Zusammenhang. An sich selbst ist dawider kein Bedenken. Es ist eigentlich nichts anderes als was wir auch bei dem Erkennen gewöhnlichen Causalzusammenhanges tun. Dann denken wir zwischen den Erscheinungen unter sich eine Beziehung von derselben Art wie die zwischen unserm eigenen Tun und dem dadurch Hervorgebrachten. Nur kommt hier noch hinzu, dass wir auch unsern Vorsatz, etwas Bestimmtes zu tun, und die Einrichtung unserer Tätigkeit nach demselben, auf die Natur übertragen. So interpretiren wir den Naturzusammenhang nach der Analogie des Zusammenhanges in unserer eigenen Thätigkeit, und behaupten vollkommen richtig, dass die Natur nur dann uns erklärbar wird, wenn wir in ihr nicht nur Causalität, sondern auch Finalität voraussetzen. Denn damit sagen wir nichts anderes als dass unser Denken für den Zusammenhang, den wir bemerken, keine andere Art der Erklärung besitzt, als die aus der von uns selbst abgeleiteten Ursächlichkeit und Zweckmässigkeit.

Aber nun ist es ganz etwas anderes, wenn man dafür die Behauptung an die Stelle setzt, dass die Dinge objectiv als Ursache und Folge,

als Mittel und Zweck zusammenhängen. Das erste können wir jetzt auf sich beruhen lassen, da es bei diesem Argument nur auf das zweite ankommt. Es ist hier, sagen wir: ein Zusammenhang, der, wenn wir ihn gemacht hätten, ein Zusammenhang des vorgestellten Zwecks und des Mittels sein würde. Dass er wirklich ein Zusammenhang von Zweck und Mittel ist, in dem Sinne, welchen wir mit diesen Worten verbinden, würde nur dann für uns feststehen, wenn die Bedingung: „wenn wir ihn gemacht hätten“ ebensogut hätte verschwiegen werden können; mit andern Worten: wenn es ausgemacht wäre, dass das Werk der Natur von derselben Art ist wie das Werk des Menschen. Vergessen wir das, dann wenden wir auf ihre Wirksamkeit eine Betrachtungsweise an, von der wir noch erst beweisen müssten, aber freilich niemals werden beweisen können, dass sie auch dafür gültig sei. Wenn wir vom Handeln nach Zwecken sprechen, dann verbindet sich damit für uns unzertrennlich der Begriff vorgestellter Zwecke. Was sollen wir damit tun? Entweder bei der Wirksamkeit der Natur die für uns mit dem Zweck unzertrennlich verbundene Vorstellung einfach wegdenken, oder in der Natur, wo sie uns zweckmässig zu handeln scheint, auch eine Vorstellung von Zwecken voraussetzen? Wählt man das erste, und wollte man sich dafür auf das berufen, was die Natur selbst uns von zweckmässigem Handeln ohne Zweckvorstellung in dem Instinkt einiger Tierarten zeigt, so entsteht das Bedenken, dass dann auch das zweckmässige Handeln der Natur in diesen Fällen von anderer Art ist als das unsrige, und deshalb dem Recht, nach Analogie des unsrigen auch das der Natur aus einem Vermögen der Vernunft zu erklären, ein Hindernis in den Weg legt. Und wählt man das andere, wie will man dann beweisen, dass ein Zusammenhang, der, wenn wir ihn gemacht hätten, als Erreichung eines vorgestellten Zweckes angesehen werden müsste, nicht in einer andern, uns gänzlich unbekannten Art des Seins und Wirkens begründet sein könnte? Lessing spricht von „unserer elenden Art, nach Absichten zu handeln“ [1]). Ist das so ungereimt? Ist unsere Art Zwecke zu setzen, Mittel zu ersinnen, und damit den Zweck anzustreben, nicht ebensosehr eine Folge der Beschränktheit wie der Tragkraft unserer geistigen Vermögen? Und behaupten nicht diejenigen, die von der Zweckmässigkeit in der Natur auf eine höchste Vernunft schliessen wollen, dass man dabei alles wegdenken müsse, was der menschlichen Endlichkeit eigen ist, namentlich die Vorstellung eines Zweckes und das Ersinnen von Mitteln, also gerade das Eigentümliche unseres zweckmässigen Handelns, dessen Analogie dazu dienen muss, um den Schluss auf eine höchste Vernunft zu rechtfertigen? Mögen die, welche mit

---

1) In dem bekannten Gespräch mit Jacobi. Jacobi's sämmtl. Werke, Bd. 4, Abt. 1, S. 62.

dem teleologischen Beweise das Dasein Gottes wissenschaftlich rechtfertigen zu können meinen, zusehen, dass sie dem Dilemma entkommen: entweder die Analogie des Menschlichen preiszugeben, oder Gott dem Menschen gleich zu machen.

Im Grunde ist dies eigentlich dasselbe Bedenken, welches Kant zurückhielt, von der Zweckmässigkeit in der Natur auf das Dasein eines Gottes zu schliessen. Er drückt dies so aus: der Beweis für das Vorhandensein von technica intentionalis in der Welt sei nicht zu liefern. Technica, Zusammenhang von Zweck und Mittel, muss man zweifelsohne anerkennen, aber es bleibt die Frage, ob sie bezweckt ist, und nicht nur technica naturalis, d. h. eine solche, die nur die natürliche Beschaffenheit der Dinge ausmacht, und aus der nichts abzuleiten ist zu Gunsten einer Vernunft-Ursache, in der sie begründet wäre. Das will mit andern Worten doch nur sagen: ob wir sie nach Analogie der Tätigkeit des Menschen beurteilen dürfen, in welcher die Zweckmässigkeit immer der Ausdruck bewusster Absicht ist.

Pfleiderer behauptete, dass, in Anbetracht dessen, dass die Welt fortwährend nach dem Hervorbringen von organischem, fühlendem und bewusstem Leben strebt, „notwendig auch der Grund der Welt dieser Wirkung entsprechend gedacht werden müsse, deswegen nicht als tote Materie oder blinde Kraft, sondern als zwecksetzende Vernunft und zweckrealisirender Wille, oder als die allmächtige Vernunft, welche wir Gott nennen“. Der Ausdruck „Grund der Welt“ könnte so aufgefasst werden, als ob Pfleiderer an eine ausserweltliche Ursache dächte. Wäre das von ihm gemeint, so würden wir fragen müssen, ob er hier nicht wieder in den auch von ihm verurteilten Fehler des alten kosmologischen Beweises falle. Aber in Verbindung mit dem, was er selbst über jenen Fehler gesagt, und mit der Art, auf welche er bei seiner eigenen Darstellung dieses Beweises, ihn zu vermeiden gesucht hat, kann seine Meinung bei diesem Ausdrucke keine andere gewesen sein als die, dass die Welt in ihrem Grunde d. h. in ihrem eigentlichen Wesen Vernunft und Wille sein muss. Also eine Immanenz Gottes, die in der Zweckmässigkeit im Weltprocess sich offenbart. Auch gegenüber dieser Auffassung bleibt, obgleich sie sich über die alte deistische hoch erhebt, das genannte Bedenken in Geltung. Auch jetzt noch ist es nur die Analogie des Endlichen, von der aus die Schlussfolgerung auf das Dasein und die Wirksamkeit des Unendlichen gemacht wird. Oder könnte man vielleicht behaupten, dass bei dieser Auffassung der Gegensatz von Endlich und Unendlich wegfalle, und diese Analogie gebraucht werden könne, weil das Endliche dann als Offenbarung des Unendlichen, das menschliche Denken und Wirken als Offenbarung der in ihm wirksamen allmächtigen Vernunft aufzufassen sei? Ich glaube nicht, dass Pfleiderer diese Rechtfertigung gut-

heissen würde. Denn es würde ihm nicht entgehen, dass, wenn auch Endlich und Unendlich nicht als absolute Gegensätze aufgefasst sind, das Unendliche doch niemals mit dem Endlichen gleichgestellt werden kann. Wenn das Prisma den Lichtstral bricht, dann ist kein absoluter Gegensatz zwischen den ungebrochenen und den gebrochenen Stralen, aber der farbige gebrochene Stral ist darum doch nicht dem farblosen ungebrochenen gleich. So auch hier. Wird auch in der menschlichen Vernunft die Allwirksamkeit einer göttlichen Vernunft erkannt, so wirkt diese in jener doch in Uebereinstimmung mit der Fähigkeit der menschlichen Vernunft, und darum in den Formen, die für sie notwendig sind. In einer göttlichen Vernunft kann man sich kein Kennenlernen denken, sondern nur ein unveränderliches Wissen; für die menschliche gibt es kein Wissen als nur durch Kennenlernen. Für die menschliche ist jeder Zweck zuerst eine Vorstellung, und wird alles zweckmässige Handeln durch das Suchen und Finden von Mitteln beherscht, die zu dem vorgestellten Ziele führen können. Sieht man nun auch in dieser besondern Function der menschlichen Vernunft die Offenbarung der göttlichen, so muss dabei doch die menschliche Form fortgedacht werden, und kann man das Zwecksetzen und Zweckverwirklichen des Menschen niemals zum Massstabe der göttlichen Wirksamkeit nehmen. Es ist völlig gleich dem Kennenlernen, welches nie in den Begriff einer göttlichen Vernunft aufgenommen werden kann. Darum kann auch bei der strengsten Immanenz-Theorie Pfleiderer's Behauptung nicht wissenschaftlich gerechtfertigt werden: dass die Beschaffenheit der Welt zu der Anerkennung einer zwecksetzenden Vernunft und eines zweckverwirklichenden Willens dränge, den wir Gott nennen. Denn diese Behauptung macht das Unendliche dem Endlichen gleich, Gott gleich dem Menschen, und hebt damit den ganzen Gottesbegriff wieder auf.

Dies Bedenken kehrt bei jeder Form, in der der teleologische Beweis vorgetragen werden kann, wieder, und darum kann auch dieser Beweis sich wissenschaftlich nicht geltend machen. Von allem, was früher über den hohen Wert gesagt ist, der diesem Beweise zuerkannt werden muss, braucht nichts zurückgenommen zu werden. Nur muss er auf die Grenzen beschränkt bleiben, an welche er durch seine Grundlage gebunden ist. Er ist in dem Eindrucke begründet, den die Einrichtung der Welt auf den denkenden Menschen machen muss, und er hat grosse Kraft, wenn er sich auf die Behauptung beschränkt: dass für uns keine andere oder bessere Erklärung des Weltzusammenhanges zu finden ist als die, bei der die Vorstellung des Zusammenhanges von Zweck und Mittel auf diesen Zusammenhang angewandt wird. Aber wenn er weiter greifen und sich für einen wissenschaftlichen Beweis des Daseins Gottes, als durch die Weltordnung postulirten Weltordners, ausgeben will, dann reicht er nicht aus,

weil er dazu Gebrauch von einer aus wissenschaftlichem Gesichtspunkte nicht zu verteidigenden conclusio a finito ad infinitum machen müsste.

Der moralische Beweis. Gewöhnlich wird dieser Beweis auf den Namen Kant's geschrieben, weil er von ihm in seiner Kritik der praktischen Vernunft als der einzige vorgetragen ist, durch welchen wirkliche Gewisheit vom Dasein eines Gottes zu erlangen sei. Aber ausser diesem Kant'schen Argument gibt es noch ein anderes, viel älteres, das gleicherweise aus dem sittlichen Bewusstsein des Menschen einen Grund für den Glauben an Gott abzuleiten sucht. Es läuft eigentlich einfach auf die Anwendung des Causalitätsgesetzes auf unser Bewusstsein der Gebundenheit an das Sittengesetz hinaus. Was in populärer Form heisst, das Gewissen sei die Stimme Gottes in uns, das kann auch auf mehr wissenschaftliche Weise dargestellt werden. So macht es auch Pfleiderer (a. a. O. S. 264). Er misbilligt, dass man von dem Dasein eines absoluten Sittengesetzes in uns direct auf einen Gesetzgeber schliesst, und von der Realisirung dieses Gesetzes in der Erscheinung auf einen Regenten. Er erkennt an, dass damit der Ursprünglichkeit unserer sittlichen Anlage und dem autonomen Charakter aller wahren Sittlichkeit zu nahe getreten wird. Aber er meint, dass in dieser populären Form doch ein Kern von Wahrheit stecke, der der Würdigung wert sei. Dazu weist er darauf hin, dass das Bewusstsein eines Sittengesetzes in uns nicht erklärt werden kann, wenn man es nicht aus einer göttlichen Willensoffenbarung ableitet. Aus unserer Freiheit kann es nicht herstammen, denn die wird dadurch gerade eingeschränkt. Aus der niederen Natur ebensowenig, weil das Sittliche als das Beherschende ihr gegenüber steht. Vielleicht dann aus dem Gemeinschaftsleben? Es ist wahr, ohne dieses ist keine sittliche Entwicklung möglich, aber darum ist es noch nicht ihr Grund. Individuelle und gesellschaftliche Sittlichkeit beherschen und bestimmen einander hin und her, aber aus der Zusammenwirkung dieser zwei unvollkommenen Formen der Sittlichkeit kann nie die absolute Gültigkeit, die das Sittengesetz für uns hat, erklärt werden. Dafür muss man eine Erklärung in einer höheren Macht suchen. Sagt man, dass die Erklärung in der menschlichen Anlage liege, so kommt man nicht weiter, denn dann ist wieder die Frage: woher diese menschliche Anlage? Es bleibt nichts anderes übrig als die Wahrheit jener alten Auffassung anzuerkennen, die in dem Sittengesetz und seiner Herschaft eine göttliche Ordnung verehrt, und dann auch von diesem Grunde aus auf das Dasein eines Gottes zu schliessen.

Diese Beweisführung scheint mir besonders schwach zu sein. Angenommen dass man bei der Frage nach dem Grunde unseres Bewusstseins

von der Gebundenheit an ein Sittengesetz nicht weiter kommen könne als zu einer menschlichen Anlage, von der dies Bewusstsein eine Eigentümlichkeit ausmacht, welchen Grund gibt es dann, um weiter zu fragen: von woher stammt diese Anlage? und wenn man darauf keine genügende Antwort in der Reihe der endlichen Factoren finden kann, zu schliessen: so muss ein Gott da sein, der uns diese Anlage gegeben hat? Warum soll man nicht bei dem letzten, was für uns erfindlich ist, stillestehen? Wir müssen doch Grenzen unserer Erkenntnis respectiren. Unsere ganze Wissenschaft läuft zuletzt auf ein Constatiren gewisser Eigentümlichkeiten der Gegenstände unserer Untersuchung hinaus. Wir können zwar jedesmal wieder fragen: woher dies? und damit die Grenze unseres Wissens wieder weiter hinausschieben, aber die Grenze bleibt doch immer, dass wir von etwas entdecken: so ist es nun einmal. Können wir dann nicht weiter, gut, so machen wir da ein Ende; aber welche Veranlassung gibt es, um, wenn wir keine weitere Erklärung geben können, zu sagen: so muss ein Gott vorhanden sein, der es so gemacht hat? Und was gewinnt man dabei? Ist denn dadurch etwas mehr erklärt? Es ist nur ein Name gefunden, der den Dienst des asylum ignorantiae leisten kann. Das ist alles!

Der absolute Charakter des Sittengesetzes macht gewis die Unmöglichkeit einer Erklärung aus endlichen Factoren noch lebhafter fühlbar als irgend eine andere Eigentümlichkeit der menschlichen Anlage, wie z. B. der Kunstsinn. Da hat man in dem sinnlichen Gefühl einen Uebergang vom Niederen zum Höheren, der hier völlig fehlt. Das Sittliche ist eine Eigentümlichkeit des geistigen Lebens, für welche das Sinnliche keine einzige „Vermittlung“ bietet. Aber das legitimirt nicht die Methode, zur Erklärung davon einen göttlichen Factor anzurufen. Denn richtig betrachtet ist der Unterschied zwischen dem mehr oder weniger und dem durchaus nicht Erklärbaren mehr ein scheinbarer als ein wirklicher. Es ist eine Frage der Distanz, weiter nichts. Alles Erklärbare läuft zuletzt wieder auf das ewig Unerklärbare des Wesens der Dinge hinaus, auf jenes „Innere der Natur“, das, wie auch Goethe darüber spotten mag, dem endlichen Geiste undurchdringbar bleibt. Was wir erklären nennen, ist nichts anderes als den Zusammenhang mit etwas, das als bekannt vorausgesetzt wird, nachweisen, aber dies hat wiederum ebenso seine Erklärung nötig, und diese Linie kann man verfolgen, bis man bei dem Unerklärbaren ankommt, von dem nichts anderes zu sagen ist als: so ist es nun einmal! So würde, wenn die Unerklärbarkeit des Pflichtbegriffes die Schlussfolgerung legitimirte, dass er von einer göttlichen Macht in uns gelegt sei, dieselbe Methode an jedem Punkte angewandt werden müssen, wo eine Reihe einander stützender Erklärungen zu Ende geht, und müssten wir hier, unter dem Namen des moralischen Beweises, dem verworfenen kosmologischen Argument wieder Zutritt verschaffen.

Man könnte gleichwol hierauf antworten, dass, auch wenn dies anerkannt werde, und deswegen der göttliche Factor nicht als Erklärungsgrund aufzustellen sei, derselbe dennoch wol, nach der von Kant gemachten Unterscheidung, als Realgrund angenommen werden könne. Die Meinung ist dann diese: Wo die Erklärung ihr Ende hat, fängt die philosophische Speculation an. Die Resultate der Wissenschaft benutzend trachtet diese die Vielheit der Erscheinungen in die Einheit einer Weltanschauung zusammenzufassen, die nicht mehr nur den Zusammenhang der Erscheinungen, sondern den Grund aller Erscheinungen in ihrem Zusammenhang, im Denken nachweist. Wenn die Erklärung das letzte für sie erreichbare: so ist es! gefunden hat, dann kommt die Philosophie, und wendet darauf eine Annahme hinsichtlich des Wesens der Dinge an, die für das: so ist es! nicht wieder eine Erklärung d. h. eine weitere Verkettung endlicher Causalität, sondern eine essentielle Grundlage finden lässt. Zum Beispiel. Bei der Erklärung unseres sittlichen Bewusstseins können wir nicht weiter kommen als zu einer Eigentümlichkeit unserer Anlage: dass wir uns an ein absolut für uns geltendes Gesetz gebunden fühlen, welches uns eine Pflicht auferlegt, und alle unsere Selbstzufriedenheit von dem Gehorsam gegen seine Autorität abhängig macht. Mag nun auch für eine Anzahl anderer Erscheinungen die Betrachtung der Welt als eines Systemes mechanisch wirkender Kräfte genügen, für diese Erscheinung im geistigen Leben des Menschen ist sie gänzlich unbrauchbar. Die Welt muss also etwas anderes sein als nur mechanisch bewegte Materie. Sie muss, so könnte man Pfleiderer's Behauptung interpretiren, in ihrem tiefsten Wesen Vernunft und Wille sein. Nicht: es muss eine Vernunft und ein Wille dasein, der dies also gebildet und geordnet hat; denn damit würde wieder das Causalitätsgesetz gebraucht werden, um die Grenzen des Endlichen zu überschreiten. Sondern: die Welt muss das sein. Was sich uns als Erscheinung einer sittlichen Anlage im Menschen zeigt, das ist die Vernunft, die das Wesen der Dinge ausmacht, die in den niederen Formen des Naturlebens sich als Mechanismus darstellt, die in unsern vernünftigen Vermögen sich als Bewusstsein, Fühlen und Denken offenbart, die in unserm Pflichtbewusstsein sich uns als sittliche Ordnung enthüllt. Das ist keine Erklärung, denn jede Erklärung besteht darin, dass man etwas in Verbindung mit einem andern etwas bringt, und hier ist kein anderes etwas. Hier ist die Erscheinung eben so unerklärt geblieben, aber sie ist auf solche Weise aufgefasst, dass, was sie nach dieser Auffassung ist, den Realgrund dessen bildet, was sie als Erscheinung ist. Wenn ich den Fall des Steines der Anziehung der Erde zuschreibe, erkläre ich den Fall daraus. Aber wenn ich die Umwandlung von Kraft in Wärme eine Bewegungserscheinung nenne, so erkläre ich diese Umwandlung nicht aus Bewegung, sondern ich fasse sie als

Bewegung auf, und dann kann ich die Bewegung im Allgemeinen den Realgrund dessen nennen, was sich mir als Erscheinung der Umwandlung zeigt. Was verbietet uns nun, so kann man schliessen, das sittliche Bewusstsein, für das keine weitere Erklärung zu finden ist, auf diese Art als sich offenbarende Vernunft und Willen aufzufassen, — und geschieht es dann nicht mit gutem Recht, dass man von hier auf einen Gott schliesst, der, wie Pfleiderer sagt, den Sternen ihre Bahnen vorzeichnet, und der Menschheit sein Gesetz ins Herz schreibt?

Die Wahrheit ist, dass man also der Scylla, unter dem Namen des moralischen Beweises nur den Fehler des kosmologischen zu wiederholen, entflieht, um desto verhängnisvoller an der Charybdis einer petitio principii zu stranden. Als Kant die Unterscheidung zwischen Erklärungsgrund und Realgrund machte, geschah dies, um zu zeigen, dass der Realgrund nie durch Raisonnement, sondern nur durch Erfahrung gefunden werden könne. Um auszumachen, dass etwas wirklich da ist, muss man es aufzeigen. Ein anderes Mittel gibt es nicht. Und hier? Die Frage ist, ob es einen Gott gibt. Um davon den Beweis zu liefern, sagt man: ich mache hinsichtlich gewisser Erscheinungen eine philosophische Voraussetzung, zufolge welcher sie den Charakter endlicher Erscheinungen verlieren, um zur Selbstoffenbarung einer Vernunft zu werden, die wir Gott nennen. Dass du das tust, antworten wir, erregt uns kein Bedenken, aber du vergisst, dass es gerade die Frage ist, ob man ein Recht hat, das zu tun, und dass dies Recht schwerlich nur durch das Factum, dass jemand von ihm Gebrauch macht, bewiesen werden kann. Streift man die ganze gelehrte Einkleidung ab, so kommt der Beweis einfach darauf hinaus: dass gewisse Erscheinungen als Beweis des Daseins Gottes gelten können, wenn man sie nur als eine Offenbarung Gottes ansieht.

Auch dieser Versuch, dem sittlichen Bewusstsein einen wissenschaftlichen Beweis für das Dasein Gottes abzugewinnen, muss, wenn er auf die beschriebene Weise versucht wird (und welche andere wäre sonst zu finden?), für fruchtlos gehalten werden. Von der sittlichen Ordnung gilt ebensosehr wie von der Naturordnung, dass man durch sie nicht zu einem Gott als dem Erklärungsgrunde kommen kann, weil das Causalitätsgesetz nicht weiter reicht als die Welt der Erscheinungen geht, und dass man durch sie nicht zu Gott als dem Realgrunde kommen kann, weil es von dem, was mit dem Namen Gott gemeint ist, keine Erfahrung gibt.

Nun bleibt gleichwol das bekannte Kant'sche Argument noch übrig. In der „Kritik der praktischen Vernunft" wird das Dasein Gottes als Postulat der praktischen Vernunft geltend gemacht. Also nicht als Wissenschaft. Hierauf wird in den §§. V und VI der Dialektik (Ed. Hartenstein V, 138 ff.) ausdrücklich hingewiesen, um dem Misver-

ständnis vorzubeugen, dass, was als Postulat feststeht, zugleich Gegenstand theoretischer, speculativer Erkenntnis wäre. Die praktische Vernunft führt zur Gewisheit des Daseins Gottes, lehrt aber nichts hinsichtlich des Wesens Gottes. Der Begriff Gottes gehört nicht zu der Physik, sondern zu der Moral. Kant würde deshalb unsere Frage, ob die Glaubensvorstellung als Wissenschaft behandelt werden könne, verneinend beantwortet haben. Aber diese Verneinung würde bei ihm nicht bedeuten, dass Gott nur Gegenstand des Glaubens sein könne, in dem Sinne, in welchem der gewöhnliche Sprachgebrauch das Wort Glaube anwendet, um damit eine Annahme auf Grund eines gewissen Vertrauens, das keiner vernünftigen Rechtfertigung fähig ist, zu bezeichnen. Ist auch kein Wissen hinsichtlich Gottes möglich, so ist doch das Dasein Gottes kein unmittelbar im Bewusstsein gegebenes Factum, sondern es wird erst durch eine Beweisführung gefunden, die den Anspruch auf logische Richtigkeit erhebt. Die Leugnung des wissenschaftlichen Charakters des Gottesbegriffes bedeutet also nur, dass er kein rein theoretischer Vernunftbegriff ist. Er ist im Gesetz der praktischen Vernunft begründet, aber die Art, wie er daraus abgeleitet wird, fällt gänzlich unter die Controle der wissenschaftlichen Kritik. Darum kann das Argument Kant's hier seine Stelle finden, und müssen wir auch von ihm untersuchen, ob es sich wissenschaftlich verteidigen lasse.

Die Theorie vom Postulat haben wir früher ausführlich besprochen. Unser Resultat war, dass durch das absolut gültige praktische Gesetz in uns eine sittliche Ordnung postulirt wird, d. h. eine solche Beschaffenheit der Welt, dass das Sittengesetz in ihr herschen kann.

Kant meint, dass das Postulat der praktischen Vernunft weiter reiche, dass es auch das Dasein Gottes in sich schliesse. Er kommt dazu durch die Behauptung, dass die sittliche Forderung uns zur Verwirklichung des höchsten Gutes verpflichtet. Dieser Begriff: das höchste Gut, wird in zwei Bestandteile zerlegt: bonum supremum, die vollkommene Sittlichkeit, und bonum consummatum, die zu der vollkommenen Sittlichkeit gehörende Glückseligkeit. Müssen wir die höchste Sittlichkeit erreichen, dann muss auch unser Dasein sich weiter als nur auf das irdische Leben erstrecken, in welchem unsere Sittlichkeit allezeit unvollkommen bleibt. Damit ist die Unsterblichkeit bewiesen. Aber dann bleibt der andere, zwar secundäre aber doch unentbehrliche, Teil des höchsten Gutes noch zu verwirklichen. Glückseligkeit ist der Zustand eines vernünftigen Wesens, dem alles nach Wunsch geht, also Uebereinstimmung der Natur mit seinen Zwecken, auch mit den Beweggründen seines Willens. Nun gebietet das Sittengesetz den Willen nach Motiven einzurichten, die von der Natur und ihrer Uebereinstimmung mit unseren Begierden gänzlich unabhängig sind, und auf der anderen Seite hat der

Mensch der Natur und ihren Gesetzen nichts zu befehlen. Deswegen liegt im Sittengesetz nicht der mindeste Grund für einen notwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und ihr entsprechendem Glück. Doch wird durch die Forderung der praktischen Vernunft dieser Zusammenhang postulirt. Deshalb wird von ihr auch eine von der Natur verschiedene Ursache derselben postulirt, die die Uebereinstimmung von Sittlichkeit und Glück sichert. Diese Uebereinstimmung muss nicht nur mit einem Gesetze des Willens für vernünftige Wesen, sondern auch mit der Vorstellung dieses Gesetzes, das sie als Beweggrund ihres Willens annehmen, vorhanden sein, also nicht allein mit den Sitten, formell angesehen, sondern auch mit der Sittlichkeit als Gesinnung. Das höchste Gut ist also nur dann möglich, wenn es eine höchste Ursache der Natur gibt, die diese in Uebereinstimmung mit der sittlichen Gesinnung bringt. Solch eine Ursache muss Intelligenz und Wille sein, und ein höchstes Wesen mit Verstand und Willen ist Gott. So postulirt die Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Gutes die Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Gutes, d. h. das Dasein Gottes, und es folgt aus der Anerkennung der Pflicht notwendig auch die Anerkennung des Daseins Gottes (Ed. Hartenstein V, S. 130 fg.).

Schon lange ist anerkannt, dass diese ganze Beweisführung nichts wert ist. Sie beruht gänzlich auf der völlig willkürlichen und durch Kant's eigene Bestreitung des Eudämonismus misbilligten Unterscheidung und Zusammenfügung der zwei Bestandteile des höchsten Gutes. Wenn man diese fortnimmt, bleibt von dem ganzen Beweise nichts übrig.

Sollte gleichwol keine Möglichkeit vorhanden sein, um auf den Grundgedanken des Kant'schen Raisonnements einen besseren Beweis aufzubauen? Pfleiderer hat es versucht, dadurch dass er, mit gänzlicher Vermeidung des Begriffes des höchsten Gutes, nur den Gedanken festhält: dass die Möglichkeit der Verwirklichung sittlicher Zwecke in der Welt eine ursprüngliche Bestimmung der Welt auf die sittliche Idee hin voraussetze, woraus dann abgeleitet werden könne, dass sittliche Ordnung und Naturordnung einen gemeinschaftlichen Grund haben müssen. Das Argument würde dann lauten: wenn das Gute das höchste Recht in der Welt hat, muss es auch die höchste Macht in ihr haben; aber diese hat es nicht in dem stets beschränkten Willen der individuellen guten Menschen; deshalb muss eine Bürgschaft für den Sieg des Guten in einer den Weltlauf beherschenden göttlichen Macht angenommen werden (a. a. O. S. 268).

Die relative Wahrheit dieses Raisonnements ist, dass die Herschaft des Guten in der Welt nicht denkbar ist, wenn die Welt nicht geeignet ist, um als Werkzeug dieser Herschaft zu dienen. Diese Erwägung hat uns früher zu der Behauptung geführt, dass der Glaube an die absolute

Autorität des Sittengesetzes die Voraussetzung in sich schliesst, dies Gesetz könne in der Welt herschen. Diese Voraussetzung schien uns weiter einen Zusammenhang von Zweck und Mittel in der Welt zu fordern, und so kamen wir zu der Ueberzeugung, dass die Anerkennung der absoluten Autorität des Sittengesetzes eine sittlich-teleologische Weltanschauung mit sich bringe, deren Recht wir dann auch in verschiedenen Hinsichten zu verteidigen gesucht haben. Dabei blieben wir dann freilich stehen, denn wir fanden keine Veranlassung weiter zu gehen. Pfleiderer dahingegen, demselben Gedanken folgend, meint noch über den Punkt, an dem wir endigten, hinausgehen und weiter kommen zu können, mit der Erwägung: dass, wenn die Einrichtung der Welt, die Naturordnung, wirklich derart ist, dass in ihr und durch sie die sittliche Ordnung verwirklicht werden kann, dann auch ein gemeinschaftlicher Grund für beide angenommen werden muss. Das zuerst. Was er darauf über eine Bürgschaft für den Sieg des Guten folgen lässt, ist etwas anderes, das er nicht scharf genug von dem ersten unterschieden hat.

Wir müssen hier von Neuem die Frage wiederholen, die uns schon öfter durch seine Methode in den Mund gelegt ward: welches Recht gibt es, von dem Daseienden auf einen davon verschiedenen Grund zu schliessen? Aus dem aufgezeigten Verhältnis der sittlichen Ordnung und der Naturordnung kann man die Folgerung ziehen, dass beide zu einander gehören. Dasselbe was man auch von einer Anzahl anderer Erscheinungen sagen kann, die zu einander in ähnlicher Beziehung stehen. Z. B. von unserm Denken und unserm Gehirn. Die Gehirnmasse als sinnlicher Organismus ist doch nicht selbst das Denkende, sondern nur das Organ, durch welches unser Denken sich verwirklicht. Sollen wir nun schliessen, dass unser Denkvermögen und unser Denkorgan einen gemeinschaftlichen Grund haben müssen? Warum? Wir finden, dass sie zu einander in einer Beziehung stehen, die nicht aus Zufall erklärt werden kann, sondern die wir als eins der Produkte der allgemeinen organisirenden Wirkung der Natur anerkennen. Sollte diese Anschauung nicht auf die Beziehung zwischen sittlicher Ordnung und Naturordnung übertragen werden können? Wir müssen diese beiden in unserer Anschauung zwar unterscheiden, weil sie zwei verschiedene Reihen von Erscheinungen repräsentiren, aber wir dürfen darum doch nicht übersehen, dass sie gleicherweise zu dem Ganzen der Dinge gehören, welches wir die Welt nennen, und dass sie darin beide durch natürliche Factoren bewirkt und beherscht werden. Wenn wir dann finden, dass sie zu einander in solcher Beziehung stehen, dass die eine nicht ohne die andere bestehen kann, und dass diese gerade wieder geeignet ist, das Bestehen jener zu ermöglichen, was können wir dann anders sagen, als dass auch diese Beziehung, die sie aneinander bindet,

die Folge der Eigentümlichkeit beider, ebenso wie sie selbst in ihrer Eigentümlichkeit, das Werk der alles bildenden Natur sei? Dann hast du aber, wird man vielleicht einwerfen, doch auch einen gemeinschaftlichen Grund für beide. Ganz gewis. So wie ich für alle Naturerscheinungen einen gemeinschaftlichen Grund in der Natur erkenne, deren Erscheinungen sie alle sind. Aber ich setze darum nicht ausserhalb der Natur, oder in die Natur als eine von ihr zu unterscheidende Macht, etwas, das ich als die besondere Ursache der gegenseitigen Beziehung gewisser Erscheinungen bezeichnen würde, und woraus ich demzufolge einen die Natur beherschenden Gott machen könnte. Fände ich so etwas, so würde ich es anerkennen. Aber ich finde in dem grossen Ganzen eine unendliche Verschiedenheit von Erscheinungen und von Beziehungen und Verhältnissen, in welchen diese zu einander stehen, u. a. auch die, welche ich als sittliche Ordnung und Naturordnung unterscheide, und nun erkläre ich diese und die teleologische Verbindung zwischen beiden aus dem, woraus ich alles erklären muss, aus der alles wirkenden und organisirenden Natur. Welches Recht habe ich, um an etwas anderes zu denken?

Soviel über das was Pfleiderer zuerst nannte: das sich verwirklichen Können der sittlichen Ordnung in der Naturordnung. Und nun kommt das, in welches es unvermerkt bei ihm überging, das sich verwirklichen Sollen der einen in der anderen; die Bürgschaft, die für den Sieg des Guten da sein muss, die nicht in den individuellen Versuchen der Repräsentanten des Guten gefunden werden kann, sondern für welche eine höhere, göttliche, den Weltlauf beherschende Macht vorausgesetzt werden muss. Er nennt das „eine einfache und einleuchtende Wahrheit“. Das wird ihm gewis von der grossen Menge gern zugegeben werden. Denn es ist eine beliebte Behauptung des Supernaturalismus, dass die Weltregierung einen Weltregenten postulirt, der das Recht zur Geltung bringt und den Sieg des Gottesreiches vergewissert. Aber Pfleiderer ist kein Supernaturalist, und will auch diese Behauptung nicht in supernaturalistischem Sinne verstanden wissen. Wie denn aber?

Fichte hat die sittliche Weltordnung zu dem einzigen Göttlichen gemacht, und das Suchen eines substantiellen Grundes für dieselbe als mit unserem Bewusstsein sittlicher Autonomie unvereinbar erklärt. Pfleiderer erkennt darin diese Wahrheit an, dass das Göttliche nicht als deus ex machina gedacht werden kann, der die sinnliche Welt immer wieder in Uebereinstimmung mit den Forderungen der sittlichen bringen muss. Aber er behauptet, dass man doch auch nicht bei dem Begriff einer Weltordnung stehen bleiben könne, weil Ordnung niemals etwas ist, das für sich selbst besteht, sondern immer ein Gesetz oder eine Beziehung bestehender Wesen oder Gegenstände ausmacht. So kann das

Sittengesetz nur insofern eine Macht sein, als es sich im Bewusstsein der Menschen als Trieb der Vernunft zu eigentümlicher menschlicher Lebensentwicklung fühlbar macht. Sieht man das Vorhandensein dieses Triebes (des Gewissens) nur als ein psychologisches Factum, das weiter nicht zu erklären ist, an, so hat man auch nichts, das man gegen die Darstellung des Guten als eines schönen aber machtlosen Ideals vorbringen könnte. Ganz anders wird es jedoch, wenn man, ebenso wie das Sittengesetz selbst, auch die Gewisheit seines Sieges, auf den realen schöpferischen Grund der menschlichen Persönlichkeit und der Welt im Allgemeinen, also auf Gott zurückführt. Dann findet man in Gott die Bürgschaft, dass Er die sittliche Ordnung in dem Weltlauf siegen lassen wird, wofür auch die grossen Wendepunkte in der Geschichte schon den Beweis liefern. Und bringt man diesen moralischen Beweis für das Dasein Gottes in Verbindung mit dem teleologischen, dann erkennt man Gottes Absicht mit der Welt in der Herschaft des Guten. In der sittlichen Anlage des Menschen offenbart sich dann der Weltschöpfer, in der fortdauernden Ausbreitung des Guten in der Welt der gerechte und gnädige Regent der menschlichen Geschichte (a. a. O. S. 269 ff.).

Gern wird man Pfleiderer zugeben, dass sittliche Ordnung stets ein Substrat voraussetzt, dessen Ordnung sie ist. Aber es ist nicht genug, wenn man sie nur „ein Verhältnis wirklicher Wesen" nennt. Dann übersieht man doch, dass dies Verhältnis in den Wesen selbst begründet ist, und dass es darum auch nicht passiv, als Beziehung, sondern activ als selbst die Beziehung bildend gedacht werden muss. Dies wird bei Pfleiderer keinen Widerspruch finden. Er selbst spricht auch von einem Gesetze, also von etwas das Herschaft ausübt. Wird nun als Substrat der sittlichen Ordnung die menschliche Natur genommen, dann — so behauptet Pfleiderer — ist darin allein keine hinreichende Bürgschaft für den Sieg des Guten. Denn, so werden wir seine Gedanken ergänzen müssen, dann gibt es keine Macht die den Lauf der Ereignisse in der Welt ihr dienstbar macht.

Man wird hierauf vielleicht antworten, der Beweis werde auf etwas begründet, das selbst unbewiesen ist. Der Sieg des guten, wird man sagen, ist eine Glaubens-Erwartung, kein Factum. Siegte immer das Gute, dann könnte man fragen, ob dies aus der Macht des Sittlichen allein zu erklären sei, oder ob dafür noch etwas anderes erfordert werde. Da nun aber dieser Sieg des Guten über das Böse noch nicht viel mehr als ein frommer Wunsch ist, der durch die Erfahrung weit mehr Lügen gestraft als bestätigt zu werden scheint, so kann er auch schwerlich zur Grundlage eines Argumentes dienen. Wie wisst ihr denn, dass das Gute triumphiren werde? Es kann ebensogut geschehen, dass es unter der Uebermacht von allerlei sinnlichen Factoren untergeht. Und welchen Grund gibt es denn, um als Bürgschaft für diesen Triumph eine göttliche

Weltregirung zu postuliren? Diesem Bedenken kann ich nicht zustimmen. Die Anerkennung der absoluten Autorität des Sittengesetzes führt notwendiger Weise zu dem Glauben an seinen Sieg. Der Streit zwischen ihm und dem was sich ihm widersetzen könnte, muss auf dem Terrain des sittlichen Lebens des Menschen geführt werden. Wenn nun in ihm die Forderung des Sittengesetzes immer als unbedingtes Gebot auftritt, und dem gegenüber das andere sich nur als Neigung, Begierde, Lust geltend macht, dann wird auch, jemehr der Mensch an sittlicher Kraft gewinnt, das Gebot in seinem absoluten Charakter allezeit mehr die Oberhand erlangen über das was nur auf relativen Wert Anspruch machen kann. Im Pflichtbewusstsein selbst liegt unmittelbar, dass nichts über die Pflicht geht. Sonst wäre sie nicht Pflicht. Dann kann man aber auch nicht bezweifeln, dass das, über welches nichts geht, auf die Dauer über Alles gehen, d. h. siegen muss.

Mit Recht wird deshalb in dieser Beweisführung als Ausgangspunkt genommen: das Gute muss siegen.

Ebenso wird mit Recht behauptet: um siegen zu können, muss die sittliche Ordnung sich in der Naturordnung geltend machen können. Aber hier kommt zugleich die Beweisführung an einen gefährlichen Punkt. Denn sehr leicht wird für die Herschaft der sittlichen Ordnung als unentbehrlich hingestellt, was nicht notwendig damit zusammenhängt.

Das Sittliche ist nur, wenigstens so viel wir wissen, für den Menschen da. Zusammenhang zwischen sittlicher Ordnung und Naturordnung kommt darum nur auf dem Gebiete des menschlichen Lebens, des individuellen und des gemeinschaftlichen, in Betracht. Dort muss das Sittliche das Natürliche beherschen können. Sonst kann es nicht herschen. Das Geistige und Sinnliche hängen so untrennbar zusammen, dass das eine sich dem Einfluss des andern nicht entziehen kann. Alle psychischen Funktionen sind an physische Bedingungen gebunden. Die physischen Eindrücke ändern sich unter der Macht des Seelenlebens. Wenn dann von Herschaft des Sittlichen gesprochen wird, so hat man dabei, soweit dies den individuellen Menschen angeht, an Macht über den sinnlichen Organismus zu denken, wodurch derselbe stets geschickter wird um als Werkzeug dem geheiligten Willen zu dienen; und was das Gemeinschaftsleben betrifft, hat man daran zu denken, dass die wechselseitigen Beziehungen des Menschen in Familie, Gesellschaft und Staat mehr und mehr von den sittlichen Prinzipien durchdrungen werden. Daraus werden auch Folgen hervorgehen, die auf den Gang der Weltereignisse Einfluss haben. Z. B. wird die Herschaft des Sittlichen über das Natürliche auf die Dauer die Lebensbedingungen für die Völker verbessern. Allerlei Ursachen von Krankheit und Elend werden verschwinden, die Uebervölkerung wird sich vermindern, die mittlere

Lebensdauer wird sich verlängern, die Arbeitskraft wird grösser werden. Der Krieg wird seltener werden, der Fall eines Volkswesens durch Misregierung und Verblendung des Volkes wird weniger zu fürchten sein. Aber wie weit auch diese Folgen sich erstrecken, sie werden doch immer Folgen des menschlichen Denkens und Handelns bleiben, und sie werden aus der immanenten Kraft der sittlichen Principien entspringen. Daneben wird allezeit eine ganze Reihe von Erscheinungen und Wirkungen bleiben, die gänzlich ausserhalb des Bereiches der sittlichen Ordnung liegen. Das Erdbeben von Lissabon und das Unglück von Krakatau würden dasselbe Elend in einer idealen Welt verursacht haben, wie in unserer unvollkommenen Gesellschaft. Und nicht nur dies. Ereignisse die gänzlich vom Dazutun des Menschen unabhängig sind, der Tod einer einflussreichen Persönlichkeit, das Aufkommen einer neuen Erfindung, die Machtentfaltung eines Volkes oder einer Race, können Verwicklungen verursachen, die kräftig in den Fortschritt des Guten, sei es fördernd, sei es hemmend, mit eingreifen.

Wird nun, so stellt sich die Frage, für den Sieg des Guten eine Weltregierung erfordert, die auch den Lauf solcher Dinge, welche ausserhalb des Bereichs der sittlichen Ordnung liegen, auf eine Weise regelt, durch welche sie der Beförderung jenes Sieges mit dienen müssen?

Man sage nicht: sonst bleibt das Gute ein schönes, aber machtloses Ideal. Das ist durchaus unrichtig. Ist das Gute an sich selbst keine Macht, so kann auch alle Gunst der Umstände es nicht dazu machen. Und ist es wirklich eine Macht, so wird es sich geltend machen, nicht in der Erfüllung unerreichbarer Wünsche, sondern in seinem Einfluss auf das menschliche Denken und Handeln unter allen, auch den ungünstigsten Umständen.

Es ist hier nicht die Frage danach, ob eine göttliche Weltregierung angenommen werden müsse, sondern ob sie anerkannt werden müsse, weil man sonst an dem Siege des Guten zu verzweifeln habe.

Worin muss dieser Sieg denn bestehen? Doch wol darin, dass die sittlichen Principien die Uebermacht in der Welt erlangen? Warum kann das nicht geschehen, wie auch der Weltlauf sei, wenn nur die Menschen alles was ihnen zustösst auf solche Weise auffassen und gebrauchen, dass es ihnen zu einer Uebung im Guten wird, und dass sie sich dessen bedienen, um auch bei andern den Einfluss des Guten zu befördern? Und was ist dazu weiter nötig, als dass das Gute wirklich das sei, wofür wir es halten, das in unserer Natur vorhandene Gesetz, das sich allmählich mit unwiderstehlicher Macht in der Menschheit geltend macht, und das niedere, sinnliche Leben seinen Forderungen unterwirft? Pfleiderer sagt: ohne den Glauben an eine göttliche Weltregierung „würde eben auch unser Glaube an den Sieg des Guten über die ge-

waltige Macht der widerstrebenden sinnlichen und selbstischen Triebe der Menschheit des letzten unbedingt festen und sicheren Grundes entbehren“ (a. a. O. S. 270.). Das würde heissen: die Uebermacht des Guten über das Böse würde zweifelhaft sein, wenn das Gute nicht durch eine andere hinzukommende Macht gestüzt würde. Hiermit würde die ganze Grundlage des religiösen Glaubens untergraben sein. Oder will es heissen: wenn man nicht in der Macht des Guten Gottes eigene Macht erkennen dürfte? Aber dann ist es doch wieder nur die Macht des Guten selbst, von der der Sieg abhängt, und was braucht denn noch mehr hinzuzukommen, um diesen Sieg zu sichern?

Man lässt sich unwillkürlich verleiten, wenn die Rede vom Siege des Guten ist, dabei an einen Glückszustand in der Art zu denken, in welcher die apokalyptischen Erwartungen vom Siege des Gottesreiches bei den ältesten Christen auf den Traum einer Herabkunft des himmlischen Jerusalems auf die Erde hinausliefen. Kant's Scharfsinn liess sich dadurch zu jener unglücklichen Verbindung von bonum supremum und bonum consummatum verlocken, und vielleicht ist auch Pfleiderer nicht ganz dieser Betörung entgangen. Dann hat man gewis eine höhere Macht nötig, um das erwartete Endresultat zu verbürgen. Aber man vergisst, dass das vorausgesetzte bonum consummatum, wenn es noch in etwas anderem gesucht wird als in dem inneren Frieden der von dem sittlichen Streben untrennbar ist, nicht nur nicht notwendig mit dem bunum supremum zusammenhängt, sondern sogar eine wirkliche Gefahr für dasselbe werden könnte. Hört der Kampf des Lebens auf, weil das äussere Los ganz in Uebereinstimmung mit dem innern Gehalte des Menschen gekommen ist, — welch eine Gefahr für die sittliche Energie, die sich immer an dem was ihr Widerstand entgegensetzt erneuern muss! Ein Gott der der Menschheit in ihrer sittlichen Entwicklung Beihülfe in der Weise böte, wie wir oft in unserm Unverstand unsern Kindern die Schwierigkeiten beim Vollbringen ihrer Pflicht aus dem Wege räumen, würde ihr einen schlechten Dienst leisten!

Fragen wir nun doch aber auch, welche Vorstellung man, wofern man kein Supernaturalist ist, sich von solch einer den Sieg des Guten verbürgenden Weltregierung machen könne? Sie muss noch etwas anderes sein, als die Macht des Guten, die in den Menschen selbst vorhanden ist. Sie kann nicht mit der Naturordnung vereinerleit werden, so wie diese an sich selbst, getrennt von einer sie beherschenden Macht gedacht werden muss. Sie muss deswegen als eine auf sich selbst beruhende, Geist und Natur beherschende Macht aufgefasst werden, die den Weltlauf so regelt, dass durch ihn gewisse Zwecke erreicht werden. Löst sich dies in den Gedanken auf, dass der Weltlauf keine Frucht des Zufalls ist, sondern überall und allezeit von den beherscht wird was als Bestimmung im Wesen der Dinge liegt, dann ist kein Grund da,

um von einer Weltregierung im Unterschiede von dem natürlichen Laufe der Dinge zu reden. Meint man dahingegen, dass zu der immanenten Notwendigkeit noch ein transscendenter Factor hinzugedacht werden muss, der bei der Erklärung des Laufes der Dinge mit in Rechnung zu ziehen ist, wie kann man dann den Supernaturalismus vermeiden? Ist diese ganze Vorstellung eines Regenten nicht einer Weltanschauung entnommen, der wir kein Recht mehr zuerkennen können? Das „Gott regiert!" hat gewis seine tiefe Wahrheit als Ausdruck des frommen vertrauenden Glaubens, aber wenn es als wissenschaftliche Behauptung auftreten, und dann noch etwas anderes bedeuten will als: die siegreiche Macht des Guten offenbart sich im Weltlauf, — wo sind dann die Beweise, die dafür beigebracht werden können?

Auch hinsichtlich des dritten, des sog. moralischen Beweises, kommen wir deshalb zu dem Resultat, dass er in keiner der Formen in welcher er vorgetragen ist dem entspricht, was man von einem wissenschaftlichen Beweise fordern muss.

Der ontologische Beweis bleibt endlich noch übrig, der kühne Versuch, das Denken durch eigene Kraft, ohne irgendwelche Unterstützung vonseiten der Erfahrung, die Gewisheit des Daseins Gottes ausmachen zu lassen.

Sollen wir hier jene wundervolle Seite aus dem Proslogion des Anselm analysiren, dies Gebet von Syllogismen, ebenso klar im Ausdruck wie innig im Ton? Die nach ihm gekommen sind, haben für den Beweis mehr Seiten nötig gehabt als er Zeilen, aber sie haben den springenden Punkt nicht schärfer zu bestimmen gewusst, und wer von ihnen hat so wie er aus solch einer Argumentation ein Muster von erbaulicher Lektüre zu machen gewusst?

Lebhaft fühlt man den Unterschied, wenn man neben das Proslogion die berühmte Meditatio III „de Deo, quod existat" von Cartesius legt, und noch mehr, wenn man dann zu dem kraftlosen Raisonnement in Mendelssohn's Morgenstunden übergeht.

Wie verschiedenartig es auch dargestellt ist, das Argument kommt immer auf die Notwendigkeit hinaus, aus dem Begriffe des allervollkommensten Wesens auf die Wirklichkeit desselben zu schliessen. W. Windelband (Geschichte der neueren Philosophie I, S. 171 ff.) behauptet, dass man Cartesius Unrecht tue, wenn man seinen Beweis dem alten ontologischen gleichstelle, und zwar weil der seinige nicht von dem Begriffe Gott, sondern von dem Begriffe: Gott in uns ausgehe, so dass er dem Wesen der Sache nach mit dem tiefen christlichen Gedanken sich decke, unser Selbstbewusstsein sei, während es uns unsere Unvollkommenheit fühlen lässt, aufs innigste mit dem Gottesbewusstsein verwachsen. Wäre dem so, dann würde gewis die Beweis-

führung andersartig als die bei Anselm sein. Aber Windelband übersieht, dass das Gott in uns bei Cartesius nicht, als Ausspruch des religiösen Bewusstseins, den Ausgangspunkt des Beweises bildet, sondern vielmehr das Resultat ist, auf welches der Beweis hinauskommt. Cartesius beginnt mit dem Factum des Vorhandenseins der idea Dei in uns. Dann fährt er fort: „Dei nomine intelligo substantiam quamdam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem, et a qua cum ego ipse, tum aliud omne, sie quid aliud extat, quodcumque extat est creatum.“ (Ed. Riedel p. 26.) Dass er den Begriff dieser Substanz nicht aus sich selbst haben kann, folgt daraus, dass er aus sich selbst zwar den Begriff der Substanz, aber nie den unendlicher Substanz ableiten kann. Auch kann er nicht aus dem Begriffe des Endlichen zu dem des Unendlichen gekommen sein, auf die Art, wie man die Ruhe als Negation der Bewegung und die Finsternis als Negation des Lichtes denken kann; denn in Anbetracht, dass „plus realitatis“ in einer unendlichen als in einer endlichen Substanz ist, muss der Begriff des Unendlichen, d. i. Gottes, früher in ihm gewesen sein als der des Endlichen, sowie man seine eigene Unvollkommenheit nicht anders kennen lernen kann, als durch die Vorstellung des Vollkommenen, mit dem man sich selbst vergleicht. — Aus dieser Auseinandersetzung geht hervor, dass Cartesius die Grundlage seines Beweises ganz zuverlässig in dem Begriffe des Vollkommenen sucht, dessen was Anselmus nennt das „quo maius cogitari non potest“, abgesondert von dem Bewusstsein unserer eigenen Unvollkommenheit, welches als eine Folge daraus abgeleitet wird. Das Gott in uns kommt erst später, wo die idea Dei als „nota artificis operi suo impressa“ aufgefasst wird, aber dann ist der Beweis für das wirkliche Dasein Gottes schon geliefert. Dieser Beweis selbst beruht gänzlich auf dem Vorhandensein der idea Dei als substantia infinita in unserem Bewusstsein.

Kuno Fischer (Geschichte der neueren Philosophie I, 1. S. 309 ff. 3. Aufl.) merkt an, dass Cartesius Anselm's Argument dadurch verbessert habe, dass er das Notwendige des Gottesbegriffes in uns hinzufügte. Anselm geht nur von dem Vorhandensein des Begriffes aus, so dass er an der Leugnung des Daseins Gottes durch den Toren genug hat, um diesen zum Glauben an Gott zu zwingen. Denn er hat doch den Begriff: Gott, wenn er ihn auch für eine Einbildung hält, und wer den Begriff nur hat, kann überzeugt werden: Deum non esse in solo intellectu, sed esse et in re. In Anbetracht nun, dass der Mensch es in seiner Gewalt hat, etwas zu denken oder auch nicht zu denken, würde es von der Willkür des Menschen abhängen, ob er Gott dächte, und also auch ob Gott für ihn da wäre. Dem hat, nach Kuno Fischer, Cartesius vorbeugen wollen, dadurch dass er bewies, der Mensch müsse Gott denken. Die Selbsterkenntnis lehrt uns unsere

Unvollkommenheit kennen. Aber die Unvollkommenheit kann nur durch die Vorstellung des Vollkommenen erkannt werden. Diese muss deshalb früher sein, und hat demzufolge für uns dieselbe Notwendigkeit wie die Erkenntnis unserer Unvollkommenheit. Dies Raisonnement, dünkt mich, ist nicht zutreffend. Der Begriff des Vollkommenen soll notwendig sein, weil sonst das Bewusstsein des Unvollkommenen in uns nicht entstehen könnte. Kann denn das Vorhandensein eines abgeleiteten Begriffes jemals die Notwendigkeit des Begriffes aus dem er abgeleitet ist beweisen? Es ist dafür nichts anderes nötig, als das Vorhandensein des ersten Begriffes, einerlei, ob er notwendig oder zufällig war. Wol folgt bei Cartesius die Notwendigkeit der Erkenntnis unserer Unvollkommenheit aus dem Begriff des Vollkommenen, denn sobald wir uns selbst mit der Vorstellung Gottes vergleichen, müssen wir erkennen, dass wir unvollkommen sind. Aber nicht umgekehrt. Gewis, Cartesius behauptet das auch nicht. „Tota vis argumenti", so resümirt er seinen Beweis, „in eo est, quod agnoscam fieri non posse ut existam talis naturae qualis sum, nempe ideam Dei in me habens, nisi revera Deus etiam existeret, Deus, inquam, ille idem cajus idea in me est, hoc est habeus omnes illas perfectiones quas ego non comprehendere sed quocunque modo attingere cogitatione possum, et nullus plane defectibus obnoxius" (a. a. O. p. 31 ff.) Der ganze Beweis beruht also ausschliesslich auf dem Factum: ich habe in mir den Begriff Gottes als der vollkommenen Substanz.

Mehr Wert hat das, was Kuno Fischer an zweiter Stelle als eine Verbesserung des Anselm'schen Arguments aufzeigt. Anselm fragt nicht nach der Herkunft des Gottesbegriffes in uns. Wenigstens mischt er die Frage nicht in seine Beweisführung ein. Sie war für ihn schon beantwortet in dem Grundgedanken seines ganzen Systems, dass alles Wissen hinsichtlich Gottes in der Selbstoffenbarung Gottes in unserem Glauben begründet sei. „Doce me quaerere te et ostende te quaerenti; quia nec quaerere te possum, nisi tu doceas, nec invenire, nisi te ostendas. Quaeram te desiderando, desiderem quaerendo, inveniam amando, amem inveniendo." (Proslogion Cap. I. ed. C. Haas p. 108.) Eigentlich glaubt Cartesius das auch, aber seine Methode bringt mit sich, dass er für sich selbst so tut, als ob er davon nichts wisse. Daher kommts, dass er auch die Frage aufwerfen muss: wie komme ich zu dieser idea Dei? Ist sie adventitia? Das kann nicht sein, denn es ist ausser mir, wenn etwas ausser mir da ist, nichts zu finden, woraus sie zu mir hätte kommen können. Ist sie denn a me ipso facta? Auch das kann nicht sein. Ich weiss sehr gut zu unterscheiden, welche Vorstellungen ich aus mir selber abgeleitet haben kann, aber zu denen gehört diese nicht. Jeder Begriff befasst eine gewisse objektive Realität, und da nun nichts in der Folge sein

kann was nicht in der Ursache war, so muss auch in der Ursache der Idee mindestens ebensoviel Realität sein wie in der Idee selbst. Wenden wir dies auf die Idee Gottes als des unendlichen Wesens an, so ergibt sich, dass diese Idee unmöglich von mir, dem endlichen Wesen, herstammen kann. Dann bleibt nichts anderes übrig, als dass ich sie als eine idea innata anerkenne. Ist sie das, so verbürgt ihre Anwesenheit in mir das Dasein dessen, von dem sie herstammen muss. So ist Cartesius' Gedankengang, und nun behauptet Kuno Fischer mit Recht, dass dies dem alten ontologischen Argument eine weiterreichende Bedeutung gibt. Zuerst erhält die idea Dei als idea innata eine Notwendigkeit, deren sie entbehrt wenn sie als bloss vorhanden angesehen wird. Weiter konnte Cartesius meinen, seinen grossen Vorgänger hinter sich zurückgelassen zu haben, weil der nicht weiter kommen konnte als zu dem gedachten wirklichen Dasein Gottes, während er glaubte, die objektive Realität der Ursache jener Idee bewiesen zu haben. Doch würde man diesen Unterschied überschätzen, wenn man meinte, Cartesius habe noch eine andere Grundlage für den Beweis gefunden als den Begriff des allervollkommensten Wesens. Warum muss denn die idea Dei eine idea innata sein? Nur weil sie zuviel objektive Realität hat, als dass sie vom Menschen selbst herstammen könnte. Deswegen: der Inhalt des Begriffes bestimmt seine Herkunft. So kommt doch immer der Beweis wieder darauf hinaus, dass der Begriff eines allervollkommensten Wesens den Beweis des Daseins solch eines Wesens in sich einschliesst.

Jede Kritik des ontologischen Beweises muss sich auf diesen allgemeinen Gedanken richten. Bei den anderen Argumenten ist das Materielle die Hauptsache, hier das Formale. Denn die anderen haben ihren Stützpunkt in der Erfahrung, und entnehmen ihre Beweiskraft der correcten Darstellung und dem rechten Gebrauche der Erfahrungstatsachen, aber dieser ist ein reiner Beweis a priori, bei dem alles auf Begriffszergliederung und -Verbindung vorkommt. Die Varietäten in der Beweisführung erhalten dadurch untergeordnete Bedeutung; denn die Beweiskraft hängt doch stets von der Möglichkeit ab, von dem Begriffe eines höchsten Wesens zur Gewisheit seines Daseins zu gelangen.

Das hat Kant sehr wol eingesehen, und er hatte recht, wenn er gerade darum diesem Argument den höchsten Wert zuerkannte. Ist es möglich, einen Beweis a priori für das Dasein Gottes zu liefern, dann ist dieser Beweis auch durchaus entscheidend, wie die andern solches, wegen ihrer empirischen Grundlage, niemals werden können. Aber darum ist seine Kritik auch desto schärfer. Die Weise, in welcher er z. B. den kosmologischen Beweis behandelt, ist etwas nonchalant, als ob er der Mühe einer strengen Widerlegung nicht wert sei. Aber den ontologischen zergliedert er mit der ganzen Schärfe seines durch-

dringenden Verstandes, um ihn dann der Geringschätzung aller tüchtigen Denker anheimzugeben. Als er in der „Kritik der reinen Vernunft“ (ed. Hartenstein III, 405 ff.) diesen Gegenstand behandelte, brauchte er nur auf dem weiter zu bauen, was er schon 1763 in seinem „Versuch über die negativen Grössen“ (ed. Hartenstein II, 69—106) und in „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ (ed. Hartenstein II, 109 ff.) darüber gesagt hatte. Nur würde er 1781 den Versuch, der 18 Jahre früher von ihm angestellt war, nicht wiederholt haben, den Versuch, auch einen ontologischen Beweis, und zwar aus dem Begriffe des Möglichen, zu liefern. Im Uebrigen aber sind in der Unterscheidung von logischem Grunde und Realgrund im ersten Werke, und in der Kritik hinsichtlich der traditionellen Beweise in dem zweiten, bereits alle die Grundgedanken zu finden, die er später zu einer abschliessenden Kritik verarbeitet hat. Wir brauchen ihr aber nicht Schritt für Schritt zu folgen. An einigen Hauptpunkten haben wir genug.

In dem Argument, besonders so wie es in späterer Zeit, auch von Mendelssohn 1785 dargestellt wurde, ward immer das Wesen Gottes als notwendig, absolut-notwendig allem Zufälligen gegenübergestellt, und diese Unterscheidung wurde zu dem Zwecke gemacht, um zu beweisen, dass das notwendige Wesen alle positiven Merkmale im höchsten Masse besitzen müsse, darunter auch das positive Merkmal des wirklichen Daseins („Morgenstunden“, ed. Brasch I, 427.). Dies letzte noch ausser Betracht lassend, untersucht Kant, was der Begriff „notwendig“ eigentlich bedeute. Die Erklärung ist leicht zu geben. Es muss etwas sein, dessen Nicht-Sein unmöglich ist. Aber hieraus lernt man nichts über die Gründe, die es unmöglich machen, dass etwas nicht sein sollte, und darauf kommt es gerade an. Man gebraucht „notwendig“ als einen gangbaren Begriff, der in jeder Wissenschaft vorkommt, und den man nun so ohne weiteres auch auf etwas das ausserhalb der Sphäre unseres Verstandes liegt meint übertragen zu dürfen. Aber man vergisst, dass in der Wissenschaft stets die Rede ist von Notwendigkeit von Urteilen, und nicht von der von Dingen. Die Mathematik z. B. ist voll von solchen notwendigen Urteilen, wie dem, dass ein Dreieck drei Winkel haben müsse. Der Satz ist unbestreitbar, wenn ein Dreieck gegeben ist. Dann kann das Subject nicht ohne seine Prädicate sein. Das wäre ungereimt. Aber wenn ich das ganze Dreieck fortwische, ist nichts Ungereimtes daran, dass die drei Winkel nicht da sind. Mit dem Subjecte verschwinden auch die Prädicate. So ist, wenn ich Gott ohne Allmacht denke, dies ungereimt, denn das eine ist identisch mit dem andern. Aber wenn ich sage: es gibt keinen Gott, entsteht keine Ungereimtheit, denn dann bleibt nichts übrig was an innerem Widerspruche litte. Das Nothwendige liegt deshalb nur in

dem Verhältnis von Prädicat und Subject in einem oder dem anderen Urteil. Aber welches Prädicat man nun auch denken möge, es kann nur für notwendig gehalten werden bei der Voraussetzung des Daseins des Subjects. Fällt diese fort, wird das Subject nicht gedacht, dann kann auch überhaupt von keiner Notwendigkeit mehr die Rede sein.

Hiergegen ist nichts einzuwenden, es müsste sonst sein, dass man behaupten könnte: es gibt Subjecte, die nicht weggedacht werden können, die deswegen absolut notwendige Subjecte sind. Wie das freilich möglich sein sollte, ist nicht zu begreifen. Das einzige Merkmal der Unmöglichkeit ist bei reinen Begriffen gewis der innere Widerspruch. Und wie kann je ein innerer Widerspruch übrig bleiben, wenn das Subject mit allen seinen Prädikaten fortfällt?

Aber man sagt: es gibt Eine Ausnahme, nämlich den Begriff des allervollkommensten Wesens. Das muss als möglich anerkannt werden. Nun gehört zu aller Vollkommenheit auch das Dasein. Das Dasein liegt deswegen in dem Begriff der Möglichkeit jenes Wesens. Wird dann das Dasein weggedacht, so wird die innere Möglichkeit des Wesens aufgehoben, und das ist ein innerer Widerspruch.

Nun mag das Bedenken auf sich beruhen, dass die Möglichkeit eines Dinges selbst noch ganz etwas anderes ist als die Möglichkeit (das nicht an innerem Widerspruche Leiden) des Begriffes. Aber dann muss doch auf diese Beweisführung geantwortet werden: dass man sich selbst irreführt, indem man in den voraufgestellten Begriff der Möglichkeit unbewusst den des Daseins mit aufnimmt. Man begeht eine blosse Tautologie, und dies kommt sofort ans Licht, wenn man nur fragt: ist die Behauptung: dies oder das ist vorhanden, analytisch oder synthetisch? Ist sie analytisch, dann fügst du durch dein Denken der Möglichkeit des Dinges, aus der du die Wirklichkeit abgeleitet hast, nichts hinzu. Deswegen muss dann entweder der Gedanke, der in dir ist, das Ding selbst gewesen sein, oder du hattest in die Möglichkeit bereits die Wirklichkeit selbst mit aufgenommen. Stimmst du hingegen, wie du das freilich tun musst, dem zu, dass jeder Existentialsatz synthetisch ist, wie kannst du dann behaupten, dass das Prädikat der Existenz sich nicht ohne inneren Widerspruch aufheben lasse, da du doch wol weist, dass dies nur für ein analytisches Urteil, dessen Eigentümlichkeit es gerade ausmacht, gilt?

Das Sein im Sinne von wirklichem Dasein ist kein Prädikat, das dem Begriffe des Dinges hinzugefügt werden kann. Es ist ganz etwas anderes als jenes ist, das zur Copula in einem logischen Urteile dient. Wenn man sagt: Gott ist allmächtig, so sind es zwei Begriffe: Gott und Allmacht, die mit einander verbunden werden. Aber nehme ich den Begriff Gott mit allen den ihm zugehörigen Prädikaten, und sage: Gott ist, dann füge ich dem Begriff kein neues Prädikat

hinzu, sondern ich setze das Subject selbst mit allen seinen Prädikaten als Object in Beziehung zu meinem Begriffe. Beide, der Begriff und die Sache selbst, befassen gleich viel. Das Wirkliche ist nichts mehr als das Mögliche. Hundert wirkliche Thaler sind nicht im mindesten mehr als hundert gedachte Thaler. Der Unterschied besteht nur in der Beziehung, in welcher das Object zu meinem Denken steht. Das Sein, die „absolute Position" des Dinges kann niemals analytisch aus dem Begriffe des Dinges abgeleitet werden, ist auch niemals ein Prädikat, das, dem Begriffe hinzugefügt, in ihm eine Veränderung hervorbringt, sondern es kommt synthetisch hinzu, ohne dass der Begriff sich dadurch ändert. Käme durch das Sein etwas hinzu, dann würde ja der Begriff des Dinges ohne das Sein nicht vollkommen gewesen sein, und ich würde nicht sagen können, dass das gedachte Ding wirklich wäre. Oder denke aus einem Dinge alle Realität bis auf die letzte fort, und setze es nun als wirklich, dann hat es dadurch nicht mehr Realität erhalten, sondern es ist gerade so unvollständig wirklich geworden. So füge ich, wenn ich sage, dass das allervollkommenste Wesen da ist, dem nichts mehr an Realität hinzu, sondern ich bringe es nur in ein anderes Verhältnis zu meinem Denken.

Wie man auch einen Begriff denke, man muss allezeit über ihn hinausgehen, um des Daseins des Dinges gewis zu werden. Bei sinnlichen Objecten dient dazu die Erfahrung, aber bei Objecten des reinen Denkens haben wir dazu kein Mittel.

Alle Mühe und Arbeit, die an das berühmte ontologische Argument gewandt ist, muss darum für verloren gehalten werden. Dass jemand aus blossen Ideen an Einsicht reicher werden könne, ist eben so töricht, wie wenn ein Kaufmann sein Vermögen dadurch zu vermehren meinte, dass er der Schlussziffer seines Kassabuches einige Nullen hinzufügte.

So endet Kant's Kritik, und was ist dagegen einzuwenden? Eigentlich hatte Gaunilo in seinem „Liber pro insipiente" mit dem witzigen Vergleiche des allervollkommensten, aber unauffindbaren Eilandes den schwachen Punkt in Anselm's Beweise schon ebenso richtig getroffen. Aber Kant gebührt die Ehre, dass er, durch seine scharfe Zergliederung des Unterschiedes zwischen der Verbindung von Subject und Prädikat in einem Begriff und dem wirklichen Dasein eines Subjects, für immer die Illusion zerstört hat, man könne von irgendwelchem Begriffe aus auf das wirkliche Dasein schliessen.

Das ontologische Argument hat nach ihm nur noch in der Geschichte der Philosophie seinen berechtigten Platz. Die Weise, in welcher Hegel versucht hat, es wieder zu Ehren zu bringen, durch die Behauptung, dass das Denken selbst das Absolute sei und also auch das

Sein in sich schliesse, hat mit dem, was das Argument immer hat sein wollen, so gut wie nichts gemein.

Pfleiderer stimmt dem auch bei. Ebenso wie er das Entscheidende von Kant's Kritik gegenüber dem, was er die Schulform der Beweisführung nennt, unbedingt anerkennt. Dennoch gibt er das Argument selbst nicht preis, und versucht es in einer Form vorzutragen, in der es wirkliche Beweiskraft haben soll.

Der ontologische Beweis kann nach ihm (a. a. O. S. 271 ff.) zur Anwendung gebracht werden auf Grund des zu postulirenden unendlichen Geistes, als der Quelle des aus der sinnlichen Natur nicht zu erklärenden menschlichen Denkens in seiner Einheit mit der aus demselben unendlichen Grunde allein erklärbaren organischen Natur.

Der Beweis für diese Behauptung ist kurz dieser.

Unser Denken geht vor sich nach logischen Gesetzen, die wir nicht aus der Erfahrnng ableiten, in Anbetracht, dass erst durch sie aus dem rohen Stoff der Empfindungen wirkliche Erfahrung ermöglicht wird, die aber die notwendigen aprioristischen Formen der Verknüpfung alles Bewusstseinsinhalts ausmachen. Wenden wir jedoch diese logischen Formen auf die Erscheinungen in der Welt an, so finden wir die in ihr objectiv herschenden Gesetze. Das weist hin auf einen Zusammenhang zwischen dem Logischen in uns und dem, was als Gesetz ausser uns da ist. Wäre der nicht vorhanden, so würde nicht zu erklären sein, dass wir wirklich das Objective ergründen, wie dies doch in Wahrheit der Fall zu sein sich zeigt, wenn wir mit unserer Erklärung die Probe an der Natur machen, und das Ergebnis dann stimmt. Woraus sollte nun diese Harmonie unseres Denkens mit dem Sein der Dinge zu erklären sein, wenn nicht aus der Voraussetzung eines gemeinschaftlichen Grundes für beide, einer schöpferischen Vernunft, die sich im Naturgesetz von ihrer realen, im Denkgesetz von ihrer idealen Seite zeigt?

Dies ist die wahre Onto-Logie, die Seinslehre, die schon bei Platon in der Theorie von der Idee, oder der Gottheit als der Einen Ursache von Sein und Erkennen erscheint; die von Augustinus so vorgetragen wird, dass unsere Empfänglichkeit, die Wahrheit zu erkennen, in unserem Teilhaben an Gott, als der substantiellen Wahrheit, begründet ist; die in der neueren Zeit mehr und mehr der Grund- und Eckstein der speculativen Philosophie wird.

Der Kern des ontologischen Beweises ist, dass wir das Dasein Gottes als Grund und Bürgschaft der Wahrheit unseres Denkens voraussetzen müssen. Es ist dasselbe, was sich allezeit dem religiösen Bewusstsein aufgedrängt hat: dass alles Wissen hinsichtlich Gottes in göttlicher Offenbarung begründet ist. Diesen religiösen Charakter trägt das Argument noch bei Augustinus und Anselmus, aber er er-

starrt in den syllogistischen Formen, in die es von und nach Cartesius gehüllt wird.

Nun stellt man dem gegenüber die Behauptung, dass die religiösen Vorstellungen aus der natürlichen Entwicklung der menschlichen Anlage erklärt werden können und müssen. Das wird nicht bestritten. Aber nur ein hölzerner Deismus kann deswegen leugnen, dass diese Entwicklung und was sie befördert von einem Ursprung aus Offenbarung hergeleitet werden muss. Gott selbst ist es, der das Gottesbewusstsein in uns weckt, und es historisch in immer reinerer und reicherer Form sich entwickeln lässt.

Dass wir jetzt eine psychologische Analyse davon zu geben wissen, muss uns nur noch mehr von dem streng teleologischen Zusammenhang der Weltordnung überzeugen, in der für die verschiedensten Bedürfnisse das befriedigende Object zu finden ist, und in der also auch für das tiefste Bedürfnis des Menschen, seinen Durst nach dem lebendigen Gott, ein entsprechendes Object vorausgesetzt werden muss. Je besser wir heut zu Tage die historische Entwicklung des Gottesbewusstseins begreifen, desto mehr müssen wir das Gewebe der „mannigfaltigen Weisheit“ in dem erkennen, was wir die geschichtliche Religion der Menschheit nennen.

So können wir uns gänzlich auf den Standpunkt der neuen Wissenschaft, mit ihrem realgenetischen Entwicklungsprincip, stellen, und doch, ja gerade dadurch zu der Erkenntnis kommen, dass von und durch und zu Gott alle Dinge sind.

Wie immer bei einer solchen zusammenfassenden Uebersicht, ging gewis auch hier viel von dem Schönen und Eindruckmachenden der Pfleiderer'schen Anschauung verloren. Aber ich glaube seine Gedanken treu wiedergegeben zu haben.

Ehe wir den Wert dieses Raisonnements als eines Beweises für das Dasein Gottes untersuchen, dürfen wir aber wol einige Verwunderung kundgeben über die Absicht, diesen Beweis an Stelle des alten ontologischen, dessen Kern behalten zu haben er behauptet, setzen zu wollen. Wenn irgend etwas das Charakteristische des ontologischen Beweises heissen darf, als wodurch er sich von allen anderen unterscheidet, so ist es sicher der streng aprioristische Charakter, dass, abgesehen von aller Erfahrung, aus der Idee auf das Dasein geschlossen wird. Und bei Pfleiderer ist gerade davon kein Schatten übrig geblieben. Er gibt einen reinen Erfahrungsbeweis, gebaut auf die Uebereinstimmung des menschlichen Denkens mit den objectiven Gesetzen in der Welt. Wie speculativ auch dies später dargestellt wird, der Beweis liegt doch darin: dass, wenn wir mit unsern subjectiven Denkformen die Probe auf die Naturerklärung machen, diese Probe mit günstigem Erfolg gekrönt wird. Der Beweis kommt dem am nächsten, was Kant in der

„Kritik der Urteilskraft“ als die subjective Zweckmässigkeit aufgewiesen hat, deren Vorhandensein anerkannt werden muss, deren Beweiskraft aber an der Unmöglichkeit scheitert, zu zeigen, dass diese Uebereinstimmung zwischen uns und der Welt ausser uns eine beabsichtigte sei. Aber Kant hat nicht daran gedacht, hierin ein Surrogat für den verurteilten ontologischen Beweis zu finden. Ist es denn auch wol mehr als ein Wortspiel, wenn dafür der Name Onto-Logie gebraucht wird? Alle Philosophie ist Onto-Logie. Aber bei diesem nun einmal als dem ontologischen bekannten Beweise, ist es die Frage, nicht ob man ins Wesen der Dinge eindringen könne, sondern ob man mit dem reinen Denken allein dazu kommen könne. Und wenn nun jemand solch einen Beweis wie wir ihn hier vernehmen vorträgt, dann ist es doch wol etwas eigentümlich, wenn derselbe als eine neue Einkleidung des Kerns des alten ontologischen dargestellt wird. Es ist nicht nur die alte scholastische Form, die bei Pfleiderer verloren geht, sondern von dem ganzen Grundgedanken bleibt bei ihm nichts übrig.

So haben wir denn von ihm einen neuen Beweis erhalten, dessen Wert wir untersuchen müssen.

Das Schema der Beweisführung ist: wir haben unsere ursprünglichen, nicht der Aussenwelt entlehnten, Denkformen; dieselben zeigen sich vollkommen passend zu den in der Aussenwelt herschenden Gesetzen; deshalb müssen das Denken in uns und das Sein ausser uns verwandt, d. h. desselbigen Ursprungs sein, woraus man schliessen muss, das Beide aus Gott sind. Gegen dieses Raisonnement erhebt sich das Bedenken, ob in der Tat der Gebrauch, den wir von unsern Denkformen machen, um den Zusammenhang der Erscheinungen zu erklären, so durchaus unabhängig von dem ist, was dadurch erklärt werden muss, wie es hier dargestellt wird. Gewis ist wahr, dass die Verbindung der Erscheinungen als Ursache und Folge, das allgemeine Hülfsmittel zur Entdeckung der Gesetze der Natur, von uns nicht aus der Erfahrung, sondern aus uns selbst abgeleitet wird. Aber was wir so auf die Natur übertragen, ist doch immer nur eine Form, und erhält erst einen Inhalt durch das, was wir in der Natur selbst entdecken. Durch reinen Vernunftbegriff ist noch nie ein Naturgesetz gefunden. Als Newton der grossen Entdeckung der Bewegungsgesetze auf die Spur gekommen war, sah er zuerst seine Versuche vereitelt, und erst als eine richtigere Messung des Erdumfanges ihm genauere Daten an die Hand gab, konnte er das Gesetz formuliren. Das Gesetz der Erhaltung der Energie ist nicht durch Zergliederung der Begriffe Kraft und Wärme gefunden, sondern durch eine aufmerksame Betrachtung der Erscheinungen, die nachher in das Licht der dem menschlichen Geist entnommenen Denkform des Causalzusammenhanges gestellt wurden. Der ursprüngliche Anteil des Menschen bei aller Naturerklärung bleibt stets auf das Formale be-

schränkt. So kann man wol behaupten, dass die Naturwissenschaft auf einem Zusammenhange zwischen Denken und Sein beruht, aber man kann doch ebensogut sagen, dass die Natur sich selbst in unserem Geiste erklärt, dadurch dass sie uns den Stoff gibt, der von uns nur verarbeitet zu werden braucht, um Naturwissenschaft hervorzubringen. Und wie viel von der Bedeutung des Arguments geht hiermit verloren! Etwas anderes wäre es, wenn wir von unserer Seite materiale Ideen hinzubrächten, die sich als übereinstimmend mit dem ergäben, was wir als Gesetz in der Natur fänden; aber das wird von Pfleiderer nicht behauptet, und was könnte auch als Grund dafür genannt werden?

In der Beweisführung wird nur von dem Zusammhange von Denken und Sein gesprochen. Aber warum nur vom Denken? Wenn die Schlussfolgerung auf einen gemeinschaftlichen Ursprung unseres Geisteslebens und des Naturlebens ausser uns gerechtfertigt ist, dann müsste man erwarten, dass die Uebereinstimmung sich ebensosehr in anderen, als nur in den intellectuellen, Formen dieses Geisteslebens zeigte, namentlich in unserer sittlichen Anlage und allen den in ihr wurzelnden Idealen und Aspirationen. Versuchen wir es, die Beweisführung damit zu ergänzen, so stossen wir auf alle die Erscheinungen in der Welt, die in früheren Jahrhunderten den Dualismus zu der beinahe allgemein herschenden Weltanschauung machten, und die noch jetzt vom Pessimismus zu seiner Rechtfertigung angerufen werden. Harmonie zwischen dem Gesetze des menschlichen Geistes und dem Gesetze der Natur, ist das eine Grundlage, um einen Beweis für den gemeinschaftlichen Ursprung beider darauf zu bauen? Vielleicht erinnert man sich an J. Stuart Mill's grimmige Anklageacte gegen die Natur, dort wo er die Unvernunft und Unsittlichkeit des „Naturam sequi“ als einer sittengesetzlichen Regel beweisen will, und ihr zur Last legt, dass sie alles das zu ihrem täglichen Werke macht, wofür ein Mensch aufgehängt zu werden verdient (Three Essays on Religion S. 28 ff.). Ist solch eine Zeichnung nicht von Uebertreibung freizusprechen, — wer muss doch nicht den tiefen Zwiespalt anerkennen zwischen dem, was die Besten unter uns in ihren besten Augenblicken wünschen möchten, dass Welt und Menschenleben es wären, und dem, was das unerbittliche Naturgesetz in Wirklichkeit daraus macht?

Der oberflächliche Optimismus, der sich mit der Illusion schmeichelt „que tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes“, hat niemals bei den ernsten Geistern Gnade gefunden, die den Mut hatten, die „miseria conditionis humanae“ in ihrer ganzen Tiefe zu untersuchen. Selbst ein so leichtsinniger Denker wie Voltaire kam doch zu dem Endresultat:

Un jour tout sera bien, voilà notre espérance,
Tout est bien ici-bas, voilà l'illusion.

Nein, was uns von einer pessimistischen Weltanschauung zurückhalten kann, ist nicht das, was wir in der Welt sehen und erleben, das uns zum Optimismus treiben könnte, sondern die Unmöglichkeit, dass ein sittlich-religiöser Mensch an der siegreichen Macht des Guten verzweifle. Müssten wir jedoch aus der Harmonie zwischen der Beschaffenheit der Welt und dem, was für unser geistiges Leben als Gesetz gelten muss, auf die Einheit des Ursprunges, auf einen unendlichen Geist schliessen, der gerade in dieser Harmonie sich uns in seiner Wirklichkeit offenbarte, dann würden wir nicht wissen, was wir sagen sollten. Und doch ist es keine unbillige Forderung, dass, wenn diese vorausgesetzte Harmonie an Einem Punkte als Beweis für das Dasein eines Gottes ausgegeben wird, auch an dem andern, der ebenso von demselbigen Ursprung hergeleitet wird, sich genug von ihr zeigen müsse, um den Beweis gegen Untergrabung von dieser Seite her zu sichern.

Schon diese Bedenken würden, wie es mir vorkommt, hinreichen, um den Wert des Beweises viel geringer erscheinen zu lassen, als der Autor wollte. Aber es kommt noch etwas anderes hinzu, das, wie ich glaube, dem Beweise alle Beweiskraft nimmt.

Aus der Uebereinstimmung unseres Denkens und des Seins der Dinge in der Welt, wird auf einen gemeinschaftlichen Ursprung beider geschlossen. Die Vorstellung dabei ist die, als ob wir, als denkende Wesen, und die Natur, als Organismus des in ihr herschenden Gesetzes, wie Fremde zu einander kämen, und als ob dann die zwischen beiden bestehende Uebereinstimmung ans Licht träte. Aber woher kommen wir denn? Immerhin doch aus derselben Natur. Wir sehen in ihr verschiedene Kräfte und Gesetze, die die höheren und niederen Formen des Lebens hervorbringen, unbewusstes Leben in der Pflanzenwelt, bewusstes Leben in den Tieren, wenigstens den höheren Tierarten, selbstbewusstes Leben in der Menschheit. Aber alle diese Stufen sind untrennbar miteinander verbunden. Das Niedere lebt im Höheren fort, das Höhere hat immer das Niedere zu seiner Voraussetzung. Dieselben Gesetze der Bewegung, Ernährung, Fortpflanzung, Empfindung, beherschen das allumfassende Ganze in jedem seiner Teile. Es ist Ein organischer Prozess, mit endloser Verschiedenheit der Entwicklungsformen und Phasen, in welchen nirgends etwas Fremdes von aussen hineinkommt, sondern in dem alles aus vorhandener Anlage zur Wirklichkeit wird. Nun unterscheiden wir uns von den anderen Naturprodukten durch den Besitz des Vermögens, uns von dem Rechenschaft zu geben, was wir selbst sind, und von dem Zusammenhang, in welchem wir zu dem grossen Organismus stehen, zu dem auch wir gehören. D. F. Strauss behauptet, dass die Natur, nachdem sie in ihrer aufsteigenden Bewegung den Höhepunkt ihrer Bildungskraft erreicht habe und nun nicht weiter über sich gehen könne, beim Menschen in sich gehen wollte. „Sich in

sich reflectiren, ist ein ganz guter Ausdruck von Hegel gewesen. Empfunden hat sich die Natur schon im Tier; aber sie will sich auch erkennen“ (Der alte und der neue Glaube S. 240). Andere werden vielleicht einer populäreren Ausdrucksweise den Vorzug geben, aber auf dem gegenwärtigen Standpunkt der Naturwissenschaft wird doch schwerlich jemand leugnen können, dass der Mensch mit allen seinen geistigen Vermögen, ebenso wie jede andere Naturerscheinung, aus dem organisirenden Vermögen der Natur erklärt werden muss; dass in ihm etwas, wozu die Anlage in der Natur vorhanden war, durch die Wirksamkeit der Naturgesetze zur Wirklichkeit geworden ist. Wenn das nun so ist, und dieser Mensch dadurch ein bewusstes Geistesleben bekommen hat, und nun die Denkformen seines Geistes gebraucht, um den Gesetzen nachzuspüren, die in der Natur herschen, die auch ihn zu dem gemacht haben, was er ist, die ihm also auch jene Denkformen zubereitet haben, was Wunder, dass dann sein Denken zu dem Sein der Natur passt? Wenn das allgemeine Naturleben in ihm zu bewusstem Leben wird, wie ist es dann anders möglich, als dass dies Bewusstsein geeignet sein muss, auch die niederen Lebensformen zu begreifen? So weit hier Erklärung möglich ist, ist damit alles erklärt, und hier gibt es am allerwenigsten Veranlassung, um für diese Uebereinstimmung noch wieder einen tieferen Grund unterhalb der Natur und dieser ihrer besonderen Daseinsform zu suchen. Auf streng atheistischem Standpunkte würde man sagen: es kann nicht anders sein, als es nach Pfleiderer zu sein sich ergibt.

So ist auch der letzte der sog. Beweise für das Dasein Gottes ungenügend. Wenn wir Pfleiderer am Ende der Behandlung dieses Gegenstandes erklären hören: „Das Ergebnis dieser Beweise ist nun also die objektive Wahrheit des Gottesglaubens“ (a. a. O. S. 276), dann können wir ihm unmöglich zustimmen, sondern müssen gerade das Gegenteil als unsern Schluss hinstellen.

Die Glaubensvorstellung eines höchsten Wesens, der Ursache von Allem, des Gesetzgebers auf sittlichem Gebiete, des Regierers der Weltordnung, kann nicht als wissenschaftliche Behauptung geltend gemacht werden. Ein Beweis dafür, der den Forderungen entspräche, die wir in jeder Wissenschaft von einem Beweise verlangen müssen, kann nicht geliefert werden. Das ist unser positives Resultat. Und steht das hinsichtlich der Glaubensvorstellung des Daseins Gottes fest, so gilt dies Resultat für alle davon abgeleiteten Glaubensvorstellungen, die damit den Grund auf welchem sie ruhen müssten verlieren und nun auch selbst als wissenschaftliche Behauptungen dahinfallen.

Nannten wir früher die Gottesvorstellung eine der Philosophie entlehnte Behauptung, die durch das religiöse Bewusstsein in eine Be-

hauptung des Glaubens umgewandelt sei, so hat sich uns nun ergeben, dass das philosophische Denken dieser Behauptung des Daseins eines höchsten Wesens nicht die wissenschaftliche Gewisheit zu geben vermag, die sie nötig hat, um von dem religiösen Bewusstsein als Grundlage einer Glaubensvorstellung mit Sicherheit gebraucht werden zu können.

Wir können uns nicht verhehlen, dass dies Resultat in unsere Untersuchung tief eingreift. Als wir in dem vorhergehenden Teile die Aufgabe antraten, Wesen und Recht des religiösen Glaubens zu bestimmen, begannen wir damit, uns von der dabei zu befolgenden Methode Rechenschaft zu geben. Wir meinten damals, einen anderen Weg einschlagen zu müssen, als den auf welchem Pfleiderer uns vorangegangen war. Er stellte sich jene Aufgabe so vor, dass, nachdem aus der historischen Entwicklung der Religion ein Gottesbegriff hervorgegangen sei, in Uebereinstimmung mit dem gegenwärtigen Standpunkt in Religion und Philosophie bewiesen werden müsse, diesem Gottesbegriffe entspreche die Wirklichkeit; und er wollte dafür die bekannten Beweise für das Dasein Gottes gebrauchen. Wir hielten es für eine willkürliche Voraussetzung, dass das Wesen des Glaubens in der Anerkennung eines Gottes bestehen, und das Recht des Glaubens bewiesen sein sollte, wenn das Dasein eines Gottes bewiesen werden konnte. Wir meinten besser daran zu tun, dass wir den Glauben selbst fragten, was als sein eigentliches Wesen erkannt werden müsse, um dann das Recht zu bestimmen, mit welchem das, was wir so fänden, Anspruch auf Gültigkeit machen könnte. So begannen wir die Untersuchung, die uns zu dem Resultat führte, dass das Wesen des religiösen Glaubens in die Ehrfurcht vor einer sittlichen Weltordnung gesetzt werden müsse, und dass die daraus hervorgehende Weltanschauung von Seiten der Wissenschaft keine rechtmässige Bestreitung zu fürchten habe. Aber inzwischen hatten wir jene Beweise für das Dasein Gottes noch ruhen lassen, und also die Möglichkeit offen gelassen, dass, wenn sie gültig wären, der religiöse Glaube noch von dieser Seite her eine wissenschaftliche Stütze erhielte. Dann würde er ja doch, als Ehrfurcht vor einer sittlichen Weltordnung, sich an das anschliessen können, was die Philosophie bestätigt hätte: dass alles, was ist, in einer Ursache, die man sich als ein höchstes Wesen denken muss, seinen Grund hat. Ebenso wie die ganze Naturordnung, würde auch die sittliche Ordnung aus Ihm abgeleitet und erklärt werden können, und der Glaube könnte sich zu der Verehrung eines Gottes erheben, aus dem, durch den, und zu dem Alles ist.

Jetzt müssen wir anerkennen, dass die Philosophie uns das nicht geben kann, dass diese Glaubensvorstellung, welchen Wert sie auch im Uebrigen haben mag, auf wissenschaftliche Autorität keinen Anspruch erheben darf. Hätten wir das Recht des religiösen Glaubens von der

Möglichkeit, einen wissenschaftlichen Beweis für das Dasein eines höchsten Wesens zu liefern, abhängig gemacht, sodass die Anerkennung desselben das Wesen des religiösen Glaubens ausmachte, so müssten wir jetzt auch ehrlicher Weise das Recht jenes Glaubens preisgeben.

Wissenschaftlich können wir verteidigen was wir bei unserer eigenen Untersuchung als Wesen und Recht des religiösen Glaubens erkannt haben, aber dort haben wir auch die Grenze gefunden, wo das wissenschaftliche Recht der religiösen Weltanschauung endet. Können wir noch über diese Grenzen hinausgehen, was wir jetzt näher untersuchen werden, so muss das mit anderen Hülfsmitteln als denen, deren die eigentliche Wissenschaft sich bedient, geschehen.

Ob dies Resultat erfreulich oder betrübend sei, ist eine Frage, die bei einer Untersuchung wie der unsrigen, nicht am Platze ist. Plaidirt jemand für eine oder die andere Lieblingsmeinung, so wird er destomehr sich freuen, jemehr es ihm gelingt, ihr Recht zu beweisen. Aber bei der Bearbeitung der Philosophie, auch der der Religion, muss man sich mit solcher Unbefangenheit waffnen, dass man sich nur darüber freut, Licht im Nebelhaften, und Gewisheit im Zweifehaften zu finden.

Aber bei solcher Untersuchung ist es auch vom höchsten Interesse, scharf zu bestimmen, wie weit die erhaltenen Resultate reichen. Es ist hier Veranlassung, daran zu erinnern.

Das Ergebnis unserer Untersuchung war negativ, aber nur negativ hinsichtlich des wissenschaftlichen Wertes des Glaubens an das Dasein eines höchsten Wesens. Das will besagen: durch logische Beweisführung kann dieser Glaube nicht zur Geltung gebracht werden, und darum kann man ihn jemandem, der ihn nicht besitzt, auch nicht durch bloss verständige Ueberzeugung, in der Art, wie man jemandem die Wahrheit einer wissenschaftlichen Behauptung beweist, geben.

Aber damit ist durchaus nicht geleugnet, dass, was wissenschaftlich nicht bewiesen werden kann, nicht dennoch wahr sein, und von uns als wahr erkannt werden könnte. Nirgends in unserer ganzen Untersuchung sind wir an einen Punkt gekommen, wo wir den Schluss auf die Unwahrheit des Glaubens an das Dasein eines Gottes hätten machen müssen oder können. Im Gegenteil, jedesmal fanden wir in den Motiven, durch welche der Mensch zu diesem Glauben geführt wird, ein Recht, für das freilich ein wissenschaftlicher Beweis nicht geliefert werden konnte, das aber darum nicht weniger seine Macht auf uns auszuüben fortfuhr. So war es z. B. mit dem Argument, das der Beschaffenheit der Welt entnommen ist. Wir mussten davon absehen, auf Grund des Causalitätsgesetzes auf einen Weltschöpfer und Regierer zu schliessen, gleichzeitig aber mussten wir anerkennen, dass die denkende Betrachtung des Weltzusammenhanges den vernünftigen Menschen zu der Voraussetzung einer sich darin offenbarenden höchsten Vernunft führen

muss. Hätten wir ein Recht gehabt, die Welt nach der Analogie menschlicher Werke zu erklären, so würden wir sicher dem teleologischen Argument wissenschaftlichen Wert zugeschrieben haben, aber wenn uns auch das Recht fehlte, so blieb deswegen doch alles in Kraft, was uns zu der Folgerung geleitet haben würde. Nicht anders war es mit dem, dem sittlichen Bewusstsein entnommenen Beweise. Die Anerkennung eines alles regierenden Willens in der absoluten Autorität, die das Sittengesetz für uns hat, und die Umsetzung des Vertrauens auf seinen Sieg in den Glauben, dass Gott regiert, behielten für uns ihr völliges Recht, als ein Ausdruck der Weise, auf welche der sittliche Mensch sich immer das Gute als im Wollen begründet denken muss; und dass wir von dem sittlichen Bewusstsein nicht auf das Dasein eines Gottes schliessen konnten, kam nicht daher, weil diese Schlussfolgerung in sich selbst irgend welche Unwahrheit zu enthalten geschienen hätte, sondern nur daher, weil wir für ihr Recht keinen wissenschaftlichen Beweis liefern konnten.

Ueberhaupt ist, bei unserer Kritik der Erklärung aus der Voraussetzung des Daseins eines Gottes, — das war doch der allgemeine Charakter der Beweise — unser Ergebniss nie das gewesen, dass eine bessere Erklärung aus einer anderen Voraussetzung zu geben wäre, sondern immer dies: dass, wie wahrscheinlich auch die Erklärung aus jener Voraussetzung sei, doch keine wissenschaftliche Gewisheit zu erlangen sei, dass sie die einzig mögliche wäre. Unser letztes Wort war denn auch niemals, dass wir einer anderen Erklärung den Vorzug geben müssten, sondern stets: dass wir, nach dem Massstab der Wissenschaft urteilend, der Erklärung uns zu enthalten hätten.

Wir haben uns deswegen durchaus nicht den Weg abgeschnitten, um das Recht der Glaubensvorstellung anerkennen zu können, wenn für dies Recht ein anderer Grund als der eines wissenschaftlichen Beweises aufgewiesen werden kann. Kann sie sich in anderer Art dann als wissenschaftliche Behauptung geltend machen, dann steht das Ergebnis dieser Untersuchung ihr in keiner Hinsicht im Wege, sich durch ihre innere Wahrheit allen empfehlen zu können, welche die Fähigkeit, die Wahrheit zu erkennen, besitzen.

B. Die Glaubensvorstellung eines Gottes durch philosophische Speculation bestätigt.

Was die Wissenschaft nicht vermag, liegt doch vielleicht im Bereiche der Speculation. Es kann sein, dass, während kein Beweis für das Dasein eines Gottes geliefert werden kann, das reine Denken im Stande wäre, zu einem Begriffe aufzusteigen, dessen Notwendigkeit für das Denken zugleich eine feste Grundlage für das abgäbe, was die

Glaubensvorstellung darauf bauen möchte und wollte. Wenn dies glücken sollte, so würde die Lage der Sache eine ganz andere werden als vorhin. Die Glaubensvorstellung als solche würde unbewiesen bleiben, aber ihre Gültigkeit würde durch die Unterstützung, welche sie in dem Resultate des reinen Denkens fände, dem sie sich anschliessen und auf welches sie ihren Inhalt übertragen könnte, über den Zweifel hinausgehoben werden.

Hierbei ist freilich einem Misverständnisse vorzubeugen. Das Gesagte muss nicht so aufgefasst werden, als ob damit gemeint sei, dass man ein philosophisches System der Weltanschauung entwerfen könnte, dessen Endresultat für den Anschluss von Seiten des religiösen Glaubens geschickt wäre. So geschah es mit Leibniz's Monadenlehre, so mit der Schelling'schen Philosophie, und in neuerer Zeit könnte man es wieder mit dem System Lotze's oder dem von Hartmann's versuchen. Kann jemand sich von der Wahrheit eines dieser Versuche der Welterklärung überzeugen, dann ist zu begreifen, dass er in ihm auch die Bestätigung des Rechtes seines religiösen Glaubens findet. Aber solch ein System ist doch nie mehr als eine Voraussetzung hinsichtlich des Weltzusammenhanges, eine Voraussetzung, deren Wahrheit erst bewiesen werden müsste, ehe sie als Stütze für die religiöse Weltanschauung dienen könnte. Man würde also höchstens zu Jemandem sagen können: wenn du dies oder das philosophische System annimmst, so hast du darin zugleich auch ein Mittel, um dein Glauben und dein Denken mit einander in Uebereinstimmung zu bringen. Aber um die von uns gemeinte Bestätigung der Glaubensvorstellung durch philosophische Speculation zu erlangen, müsste dann der Beweis hinzugefügt werden, dass für einen denkenden Menschen die absolute Notwendigkeit gegeben sei, gerade dieses metaphysische System und kein anderes für wahr zu halten. Etwas, worauf selbst der Verfasser solch eines Systems niemals Anspruch gemacht haben kann. Welcher ernsthafte Philosoph hat sich je geschmeichelt, es weiter bringen zu können als zu einem Versuche der Welterklärung, und welche Gewisheit für das Recht des religiösen Glaubens kann es uns geben, wenn wir uns mit ihm an solch einen Versuch anschliessen könnten?

Um die Glaubensvorstellung wirklich bestätigen zu können, muss die philosophische Speculation selbst feststehen, und das ist nur der Fall wenn ihre Denknotwendigkeit bewiesen werden kann. Diese Denknotwendigkeit ist durch nichts anderes zu erreichen als durch correcte Anwendung der Logik. Deswegen, im strengsten Sinne des Wortes nur in der Mathematik. Wird aber auch die Notwendigkeit einigermassen abgeschwächt, sobald sie mehr oder weniger auf empirischer Grundlage ruht, so kann sie doch für uns befriedigend bleiben, wenn nur die Facten, auf welche die Denkgesetze angewandt werden,

so über allen Zweifel erhaben und so genau beobachtet sind, dass Jemand, der sich weigerte, sie als wirklich und als wirklich so beschaffen anzuerkennen, mit Recht der Abnormität beschuldigt werden dürfte. Der Weg auf welchem die Bestätigung der Glaubensvorstellung durch das reine Denken gesucht werden müsste, würde dann dieser sein: dass als Ausgangspunkt das in der Erfahrung unleugbar und unzweideutig für jeden Gegebene genommen würde, und dass dann durch eine logische Begriffszergliederung und -Verbindung ein Resultat erreicht würde, von dem man sagen könnte: das muss jeder denkende Mensch für wahr anerkennen, und wer dies für wahr anerkennt, hat darin als reinen Begriff dasselbe, was er als religiöser Mensch als Vorstellung besitzt, und kann deshalb auch seine Glaubensvorstellung als vor dem Denken gerechtfertigt ansehen.

Steht uns der Weg offen, und führt er zu dem gewünschten Ergebniss?

Nach dem Verschwinden des Wahns, dass in Hegel's Panlogismus Glaube und Philosophie gleicherweise zu ihrem Recht gekommen und durch einander gesichert seien, haben nur wenige noch eine bejahende Antwort auf diese Frage gegeben. Ich würde sie denn auch vielleicht nicht wieder aufgeworfen haben, wenn nicht in dem Versuch des Züricher Professors A. E. Biedermann, in der zweiten Ausgabe seiner christlichen Dogmatik (1884), der dem christlichen Lehrsystem eine feste philosophische Grundlage geben will, eine Veranlassung dazu vorläge. Die Autorität, die dem Verfasser als philosophischem Denker nicht nur von Schülern und Anhängern, sondern auch von Gegnern wie Lipsius und v. Hartmann zuerkannt wird, macht es uns zur Pflicht sein System zu beachten, umsomehr als es für uns nicht nur den Wert einer persönlichen Denkweise seines Urhebers hat, sondern uns von selbst zu der principiellen Frage nach der Beziehung zwischen der Glaubensvorstellung und den Begriffen zu welchen die philosophische Speculation führen kann, bringt.

Nach Biedermann kann der religiöse Glaube nicht von der Metaphysik abgelöst werden. Beider Objekt ist dasselbe, wird es auch bei beiden auf verschiedene Art gefunden und aufgefasst. Das Objekt der Religion ist Gott, das der Metaphysik das Absolute. Entspricht nun auch der Verschiedenheit dieser beiden eine Verschiedenheit des Gebietes und der Function im menschlichen Seelenleben, so ist doch das, was Gott für das religiöse Bewusstsein ist, dasselbe, was das Absolute für das theoretische Bewusstsein ist. Einen Gottesbegriff hält man für falsch, wenn ihm der Begriff der Absolutheit mangelt, und umgekehrt wird man keinen Begriff des Absoluten gutheissen, wenn er nicht zugleich als Gottesbegriff brauchbar ist (I, §. 9, S. 51 ff.).

Das Theorem, welches gegenwärtig als ein wahres Evangelium für die Theologie gepriesen wird: dass der Gottesbegriff des Glaubens und der metaphysische Begriff des Absoluten nichts miteinander zu tun haben, — ist in seinem Recht gegenüber einem Intellektualismus, wie dem der „Aufklärung", und gegenüber dem Streben, die Religion in Philosophie auflösen. Aber eine nur auf Werturteile gebaute Theologie muss ihren wissenschaftlichen Charakter gänzlich verlieren. Die principielle Skepsis gegenüber aller Metaphysik, die sich dahinter verbirgt, ist ein sehr gefährliches Element. Denn der Naturforscher beharrt in seinen Studien doch dabei, der Theologe aber wird dadurch leicht verführt, mit einem Salto mortale Rettung auf dem Boden eines „positiven" Glaubens zu suchen. Skepsis am verkehrten Orte neutralisirt die Kritik an rechter Stelle, und züchtet dadurch dogmatischen Positivismus, dessen Rückschlag ist, dass die Religion bei den andern in den Schein gerät, nur eine Sache der Einbildung und Phantasie zu sein.

Biedermann schlägt einen andern Weg ein. Er beginnt mit einer kritischen Untersuchung, was an wirklicher Erkenntniss durch die Metaphysik zu erwerben sei, und weist dann der Religionswissenschaft die Aufgabe zu, den realen Kern der Religion zur Erkenntnis zu machen. Insoweit eine metaphysische Erkenntnis möglich ist, ist auch eine Erkenntnis der Wahrheit im Glauben möglich, und kann die Glaubenswissenschaft eine wirkliche Wissenschaft ihres Objektes sein (S. 53 ff.).

Was wir von der versprochenen Beweisführung zu erwarten haben, ist deswegen: dass, ausser der bekannten Linie die von dem Gemütsleben des Menschen zur Vorstellung eines Gottes führt, noch eine andere Linie gezogen werden soll, die bei der Welt oder, wie sich bald ergeben wird, bei dem Bewusstsein des denkenden Menschen anfängt, und, mit keinem andern Hülfsmittel als dem logischen Denken fortgeführt, an demselben Punkte anlangt, wo die erste Linie endigt. Da werden dann Vorstellung und Begriff einander begegnen, und wenn sie zu einander passen, wird auch die Vorstellung an der Gewisheit teilhaben, auf welche der Begriff Anspruch machen kann.

Die Methode, der er folgen will, nennt Biedermann seinen „reinen Realismus", weil er, mit Beiseitesetzung jeder auf die Untersuchung schon im voraus Einfluss übenden Theorie des Erkenntnisvermögens, das Bewusstsein zum Ausgangspunkt nehmen will, genau so wie es sich, unabhängig von jeder Speculation über sein Wesen und seine Gesetze, uns zeigt (S. 71). Wenn wir so den Inhalt des Bewusstseins untersuchen, finden wir darin zwei Grundtatsachen, die ich am liebsten mit Biedermann's eigenen Worten beschreiben will:

„1. ist uns darin zweierlei Sein gegeben, welchen Seins-Gegensatz wir entweder blos formal contradictorisch, oder dann auch inhaltlich nach dem, wie er uns zunächst an uns selbst gegeben ist, als

materielles und immaterielles, sinnliches und übersinnliches, oder dann als sinnliches und geistiges, dingliches und ideelles Sein bezeichnen;

2. ist uns aber beiderlei Sein existentiell ungetrennt, keines von beiden als Subsistenz für sich gegeben, sondern immer nur beides zusammen, consubsistentiell, aber innerhalb dieser subsistentiellen Einheit in reinem Seins-Gegensatz zu einander.

In dieser Doppelgrundtatsache an all' unserm Bewusstseinsinhalt ist die ontologische Frage nach dem Wesen von beiderlei Seinsweisen, nach ihrem positiven Wesensverhältnis zu einander und nach dem Wesen ihrer tatsächlichen Coexistenz, erst als Problem gestellt, dessen Lösung erst auf dem Wege einer logischen Analyse des gesammten Bewusstseinsinhaltes zu suchen ist.

Allein mit der Tatsache ist doch schon der Kanon für das richtige Suchen und Finden der Lösung gegeben:

1) Der Begriff der beiderlei Seinsweisen ist so zu fassen, dass die Realität ihres subsistentiellen Zusammenseins nicht zur Illusion wird, und

2) ihr subsistentielles Zusammensein so, dass die Realität ihres Essenz-Gegensatzes nicht aufgehoben wird, sondern sich vielmehr als notwendig darin mitenthalten herausstellt" (I, §. 15, S. 77).

Wer sich die Mühe gibt, diesen Paragraphen aufmerksam zu lesen, wird bald gewahr werden, dass die Menge der Kunstausdrücke einen Inhalt in sich birgt, der nicht viel Kopfbrechens nötig macht. In dem Bewusstsein des Menschen liegt unmittelbar der Unterschied von Vorstellungen, von denen der Begriff des Raumes unabtrennlich ist, und von Vorstellungen, mit denen sich der Raumbegriff nicht verbinden lässt, oder mit anderen Worten der Unterschied eines Seins in der Form der sinnlichen Anschauung, wie abstract diese auch sein möge, und eines Seins in der Form des Denkens, wie inadäquat diese auch sei. Wenn nun das Verhältnis dieser Beiden als „Seinsgegensatz" und „Subsistenzeinheit" beschrieben wird, dann wird damit über das Wesen beider noch nichts entschieden. Das bleibt, wenigstens hier noch, eine offene Frage für die Metaphysik. Im Bewusstsein ist nur gegeben, dass die beiden jedes für sich eine eigene Art des Seins ausmachen, aber zugleich, dass sie in ihrem Dasein unabtrennlich von einander sind. Daher kommt es, dass, was auch aus diesen Grundtatsachen des Bewusstseins abgeleitet werden mag, in den Folgerungen nie verloren gehen darf was bleibend zur Grundlage dienen muss, die Realität sowol des Seinsgegensatzes als der Subsistenzeinheit.

Nun sieht der „reine Realismus" sich vor das Problem einer concret-monistischen Metaphysik gestellt, die auch den Grund der Welt in solch ein Verhältnis zum „Wesens-Bestand" und Gang der

Welt setzt, wie es mit Denknotwendigkeit aus diesem Grundbestande der Welt folgt (I, §. 58, S. 154). Die Auflösung dieses Problems muss durch das reine Denken geschehen, das mit seinen abstract-logischen Formen zu einem reinen Begriff führt, in dem man dann auch ein „metaphysisches Wissen hinsichtlich des Grundes der Welt“ besitzt. Gerade durch diese abstract-logische Form unterscheidet sich das metaphysische Wissen von jeder andern der Erfahrungswelt entnommenen Bewusstseinsform, die entweder eine bewusste sinnbildliche Vorstellung ist, oder, im eigentlichen Sinne aufgefasst, zur Mythologie wird (I, §. 60 S. 156 ff.).

Erwarten wir nun, an der Hand unseres Führers zu diesem „metaphysischen Wissen“ geleitet zu werden, und zwar so, dass bei jedem weiteren Schritte auf diesem Wege die Denknotwendigkeit uns zwingt, in der bestimmten Richtung weiter zu gehen, so finden wir uns sehr enttäuscht, wenn wir in einer kurzen Anmerkung unter dem angezogenen §. 58 lesen: „Die Lösung des Problems wird die Aufgabe der ganzen Durchführung sein“ (S. 155). Vergeblich suchen wir weiter nach der logischen Analyse, auf die hier doch alles ankommen würde. In §. 70 wird der Begriff „unendlicher Geist“ als Begriff des Objectes der religiösen Beziehung gegeben (S. 196), und wenn dann später „die wissenschaftliche Fassung des Christlichen Princips und seiner Voraus-aussetzungen“ behandelt wird, ist wiederum „der Begriff des absoluten Geistes“ die Grundlage des Beweises (II. S. 516). Mit der grössten Sorgfalt werden die Bedingungen beschrieben, von deren Inachtnahme die correcte Lösung des Problems abhängt, aber es geschieht nicht was wir gehofft hatten, dass die Lösung selbst vor unseren Augen stattfände. Der Grund wird wol sein, dass Biedermann's Werk ursprünglich nicht auf das angelegt war, was es durch die wichtige Hinzufügung in der zweiten Auflage geworden ist. Es war eine philosophische Dogmatik, keine Religionsphilosophie. Als er sich nun genötigt fühlte, in der zweiten Auflage Rechenschaft von der Methode zu geben, durch deren Anwendung er sein Resultat erhalten zu können meinte, konnte er diese Methode wol beschreiben, musste aber für ihre Anwendung auf das verweisen, was die Dogmatik in seiner Bearbeitung geworden war.

Aber wir haben nun doch das Resultat, zu welchem er mit dieser Methode kommt. Es ist der Begriff des „reinen Geistes“ als Weltgrundes, und zwischen diesem Weltgrund und der Welt besteht dasselbe Verhältnis von „Seinsgegensatz“ und „Subsistenzeinheit“, welches die Grundtatsache des Bewusstseins ausmacht. Dazu kommt stets die Warnung, den Begriff rein logisch-abstract zu halten, mit Vermeidung aller sinnlich-sinnbildlichen Vorstellung und noch viel mehr aller Mythologie.

Was ist nun damit gewonnen?

R. A. Lipsius hatte schon in seinen „Dogmatischen Beiträgen“ 1878, aus einer von Biedermann in der „Protestantischen Kirchenzeitung“ desselben Jahres (No. 2—6) über sein „Lehrbuch der Evangelisch-Protestantischen Dogmatik“ (1876) gegebenen Besprechung, Veranlassung zu einer Beurteilung dieses Standpunktes des reinen Denkens, auf den Biedermann sich in seiner „Christlichen Dogmatik“ gestellt hat, genommen. Dieser antwortete darauf, ausser durch das der zweiten Auflage zugefügte neue Hauptstück über die „erkenntnistheoretische Grundlage“, auch durch eine ausdrückliche Widerlegung der gegen ihn erhobenen Einwände (I, S. 160—173). Darauf hat Lipsius, in seinen „Neuen Beiträgen zur wissenschaftlichen Grundlegung der Dogmatik“, die zuerst in den „Jahrbüchern für Protestantische Theologie“ 1885 erschienen, und noch besonders unter dem Titel „Philosophie und Religion“ herausgegeben wurden, unter anderem auch Biedermann's Grundsätze einer erneuerten Kritik unterzogen.

Von den Bedenken, die Lipsius geltend macht, scheinen mir besonders drei eine ernste Beherzigung zu verdienen.

Sogleich schon dieses: dass Biedermann, der als Ausgangspunkt nichts anderes nehmen wollte als was unmittelbar im Bewusstsein gegeben ist, zwar von der Unterscheidung dessen, was er das „Dingliche“ und das „Ideelle“ nennt, hätte ausgehen dürfen, nicht aber von dem von ihm gesetzten Verhältnis der beiden als „Seinsgegensatz“ und „Subsistenzeinheit“. („Philos. und Religion“ S. 59 ff.) Damit hat er die Erfahrung, auf die er sein System bauen will, sofort schon unter ein Schema gebracht, von dem alles, was er weiter zu beweisen trachtet, abhängig bleibt.

Weiter: der Weltgrund muss durch logische Deduction aus der Erfahrung gefunden werden, unter Inachtnahme des Kanons, dass die Realität des subsistentiellen Zusammenseins nie durch den Gegensatz des Seins zu einer Illusion gemacht werde, und dass die Realität des Gegensatzes des Seins nie in das subsistentielle Zusammensein aufgehoben werde. Man möchte sagen: dann müsse auch die Welterklärung ganz in pantheistischem Sinne ausfallen. Aber das will Biedermann nicht. Seine Absicht ist, bestimmt zum Theismus zu kommen. Dahin meint er gelangen zu können, wenn er den Weltgrund als Geist fasst, und das Weltgrund-Sein, das Verhältnis des Weltgrundes zu der Welt, als das Verhältnis des „Ideellen“ zu dem „Dinglichen“, sodass zwischen der Welt und ihrem Grunde der in genanntem Kanon erforderte „Seinsgegensatz“ und die „Subsistenzeinheit“ erkannt werden könne. Der logische Fehler ist hier so greifbar, dass kaum zu begreifen ist, wie ein Denker, gleich Biedermann, ihn begehen konnte. Es soll ein Grund für beides, sagen wir kurzweg: das Stoffliche und das Geistige, gesucht werden, deren Unterschied und deren bestimmtes Verhältnis

unmittelbar als Charakter von Allem was wir kennen in unserem Bewusstsein gegeben ist. Und nun wird als Grund nicht ein drittes genommen, in dem die beiden begründet sein sollen, sondern eines von beiden wird als Grund des andern hingestellt, und das heisst dann die Lösung des Problems. Das würde richtig sein, wenn der Ausgangspunkt gewesen wäre: die Welt ist das Sinnliche, das überall von dem Geistigen, welches Nicht-Welt ist, getragen wird. Aber wenn der Beweis auf der Behauptung beruht: die Welt ist die Einheit des Geistigen und des Sinnlichen, — wie kann dann das Geistige allein Weltgrund sein? Was ist dann der Grund des Geistigen? (a. a. O. S. 86 ff. vgl. S. 76).

Die Superiorität, die das Geistige für unser Bewusstsein gegenüber dem Stofflichen hat, kann diesen Fehler nicht gut machen. Und es ist ein Fehler, der dem ganzen Systeme anhaftet: denn ohne ihn kann der Verfasser nicht zu seinem „reinen Geiste“ kommen, den er zu Gott macht.

Aber gesetzt, die angeführten Bedenken beständen nicht, sodass wir ohne Widerspruch Biedermann bis zum Ende des Weges seines „reinen Denkens“ hätten folgen können, dann hätten wir dort einen Begriff des Grundes der Welt gefunden, der seinen Wert dem Zwingenden der logischen Deduction verdankte, durch die er erreicht war, und dem Ausschluss aller zur Mythologie führenden sinnbildlichen Vorstellung. Dann — und das ist die dritte Bemerkung — würde gleichwol die Schwierigkeit erst recht beginnen. Denn der Begriff muss sein: Begriff des Weltgrundes, und muss also auch zur Welterklärung gebraucht werden können. Es muss darin zugleich der Begriff des Verhältnisses des Weltgrundes zur Welt liegen. Wollen wir ihn als solchen anerkennen und gebrauchen, so haben wir keine anderen Hülfsmittel als die Denkformen, deren wir uns bedienen, um das gegenseitige Verhältnis der Erscheinungen in der Welt zu bestimmen. Andere besitzen wir nicht. Aber diese Denkformen, wie Causalität, Raum und Zeit, passen auch nur auf die Erfahrungswelt, und wenn wir versuchen, sie auf etwas zu übertragen, das ausserhalb alles Causalzusammenhanges steht und das unabhängig von Raum und Zeit gedacht werden muss, dann versagen sie uns den Dienst, oder bringen uns in unauflösbare Schwierigkeiten. Wir können den vorausgesetzten Weltgrund nicht als Grund der Welt denken, weil wir gerade das in ihm nicht denken dürfen, ohne welches die Welt für uns nicht denkbar ist (a. a. O. S. 81—84).

Das Einzige, was uns zu Hülfe kommen könnte, würde die Analogie unseres menschlichen Bewusstseins sein. Biedermann selbst scheint uns dazu einzuladen, da er auch diesen Weltgrund als realen Geist, als lebendiges Subject aufgefasst haben will. Aber unser Bewusstsein kommt nie von der Versinnlichung los, und wäre es auch nur die in der Form der Zeit, welche doch von dem reinen Denken im Begriff des

Weltgrundes nicht geduldet wird. Das abstrakt-Logische und das dem Bewusstsein Analoge schliessen sich gegenseitig aus, und wenn ich das reine Denken unversehrt lassen will, dann muss ich die meinem Selbstbewusstsein entnommene Vorstellung von lebendiger Subjectivität, als für den Weltgrund nicht angemessen, davon fernhalten. Sonst falle ich wieder der sinnbildlichen Vorstellung oder Mythologie anheim, und damit geht nach Biedermann der ganze Gewinn des reinen Denkens verloren (a. a. O. S. 90 ff.).

Was lässt sich gegen diese Lipsius'schen Bedenken vorbringen? Und wenn man ihnen zustimmen muss, was bleibt dann von Biedermann's System übrig?

Wäre dies System eine der vielen Hypothesen der Welterklärung, die aufgestellt werden können, dann würde dies verwerfende Urteil nicht viel bedeuten. Die Unhaltbarkeit Eines metaphysischen Systems lässt die Kritik über jedes andere noch ganz frei. Aber wir hörten, wie gerade das Biedermann's Absicht war, nicht ein metaphysisches System zu entwerfen, sondern nur durch logische Abstraction, angewandt auf das in der Erfahrung Gegebene, zu metaphysischem Wissen zu kommen. Das ist ganz etwas anderes. Es kann sein, dass er bei Anwendung dieser Methode Fehler begangen hat, wie wir solche wirklich bei ihm zu finden meinten. Aber insofern diese keinen entscheidenden Einfluss auf das Resultat übten, konnte dasselbe auf allgemein gültigen Wert Anspruch erheben, weil es durch eine Methode erreicht war, deren Recht niemand bestreiten kann. Der Inhalt des Begriffes, den er am Ende seiner logischen Abstraktion übrig behielt, mag der Kritik Stoff zu Bedenken liefern, dass er zuletzt zu einem rein abstrakten Begriff kam, das kann ihm doch niemand übelnehmen. Im Gegenteil, so lange noch etwas an dem völlig Abstrakten dieses Begriffes fehlte, so lange es also noch etwas zu abstrahiren gab, durfte er seine Aufgabe noch nicht als vollbracht ansehen. Aber gerade gegen dies, dass er mit seiner Methode zu nichts anderem als zu solch einem abstrakten Begriffe kommen konnte, richtete sich das entscheidendste der gegen ihn vorgebrachten Bedenken. Es lautete kurz und gut: würden wir dir auch alles zugeben können, was du mit deiner logischen Abstraktion erreichen zu können meinst, dann ist dennoch das Endresultat ohne irgend welchen Wert für den Zweck, zu dem du es gebrauchen willst. Das Bedenken steckt nicht in der Art, auf welche Biedermann die Methode angewandt hat, sondern in der Unmöglichkeit, mit dieser Methode das vorgesteckte Ziel zu erreichen, nämlich in der Unmöglichkeit, durch das philosophische Denken eine befriedigende Bestätigung der Glaubensvorstellungen zu finden.

Das reine Denken arbeitet nur mit Begriffen. Darin liegt seine Kraft. Denn wenn seine Begriffe richtig sind, und wenn es die Gesetze

der Logik genau darauf anwendet, erreicht es für seine Resultate eine Gewisheit, mit der keine andere Erkenntnis wetteifern kann. Woran man auch zweifeln mag, Zweifel an den Resultaten der Mathematik ist unmöglich. Nämlich Zweifel an der absoluten Notwendigkeit des Zusammenhangs des einen Begriffes mit dem andern. Wenn ich den Begriff Dreieck habe, dann ist es mir nicht möglich, den Begriff von drei Winkeln, deren Summe gleich zwei rechten ist, davon zu trennen. Aber ich habe damit nicht die mindeste Gewisheit erlangt, dass es wirklich ein Dreieck gibt. Es könnte sehr gut sein, dass es nur in meinem Denken da wäre. Das ist eine Frage, auf die das reine Denken sich nicht einlässt.

Von wirklich sein oder gedacht sein weiss es nichts, als insofern es auch davon einen Begriff hat, mit dem es arbeitet, ebenso wie mit dem Begriff des Flachen, des Runden, des Lebendigen, des Toten oder was sonst. So kommt es auch nie zu dem Resultat, dass etwas wirklich sei, sondern nur zu der Feststellung der Beziehung des Begriffes des Wirklichen zu einem andern Begriffe, mit dem es diesen verbunden hat.

Hieraus geht hervor, dass die Hülfe für das reine Denken, zur Feststellung der Wirklichkeit von irgend etwas Uebersinnlichem, nicht von dem reinen Denken selbst erwartet werden kann, da dieses niemals zu der Gewisheit des wirklichen Daseins von etwas führen kann, sondern nur zu dem Begriff eines wirklichen Daseins. Gibt man dem reinen Denken einen Begriff, zu dessen Inhalt auch das wirkliche Dasein gehört, z. B. den Begriff, nicht eines Tisches, sondern eines vorhandenen Tisches, dann wird es daraus die davon unabtrennbaren Begriffe ableiten, dass dieser Tisch irgendwo sei, dass er gemacht sein müsse u. s. w., aber was es auch sonst noch lehren möge, es kommt nie weiter als zu Begriffen, ohne auch nur die geringste Gewisheit geben zu können, dass es wirklich solch einen Tisch gibt, dass derselbe irgendwo vorhanden oder von jemandem gemacht sei.

Der vom reinen Denken bei unserm Gegenstande zu erwartende Dienst würde deshalb hierin bestehen müssen, dass, wenn wir damit begonnen haben, eine bestimmte Wirklichkeit zu erkennen, und wenn wir diese Wirklichkeit in einen Begriff von ihr umgesetzt haben, das reine Denken uns dann nachwiese, und zwar mit Evidenz nachwiese, dass dieser Begriff sich in andere Begriffe zergliedern liesse, die wir mit derselben Notwendigkeit denken müssten, mit der wir den ersten Begriff gedacht haben.

Das ist auch Biedermann's Meinung. Er will von der Erfahrung ausgehen. Das bedeutet: er will in den Begriff, den er dem reinen Denken zur Bearbeitung gibt, gleich das wirkliche Dasein auf-

nehmen. Er beginnt deswegen: ich habe den Begriff eines im Menschen wirklich vorhandenen zwiefältigen Inhaltes des Bewusstseins. Wenn er nun in seiner logischen Deduction keine Fehler begangen hätte, so würde er das Recht gehabt haben, zu schliessen: deshalb muss ich mir einen Begriff von etwas bilden, ohne welches dieses zwiefache Bewusstsein im Menschen nicht sein könnte, das ist der Begriff eines Weltgrundes, der reiner Geist sein muss. Dass er, wie sich uns sofort ergab, dazu nicht kommen konnte, lassen wir jetzt auf sich beruhen. Hätten wir aber auch diese Bedenken nicht, so bliebe doch noch die unüberwindliche Schwierigkeit: dass er bewiesen haben würde, man müsse sich einen gewissen Begriff bilden im Zusammenhange mit einem andern Begriff, den er zuerst gehabt hatte, aber dass nicht das Mindeste bewiesen wäre für das wirkliche Dasein dessen, was den Inhalt seines also erhaltenen Begriffes ausmachte.

Der Schwerpunkt seines Beweises würde dann in der Grundlage liegen, nämlich dass er nicht, wie z. B. bei dem ontologischen Beweise für das Dasein Gottes geschieht, von irgend einem allgemeinen Begriffe ausging, sondern von dem bestimmten Begriffe des wirklichen Vorhandenseins von etwas im menschlichen Bewusstsein, und dass er dann auch diese Bestimmung des wirklichen Vorhandenseins bei der ferneren logischen Deduction festhaltend zu dem Begriff kam, nicht eines Weltgrundes, sondern des wirklichen Vorhandenseins eines Weltgrundes, sodass er schliessen konnte, für ihn bestehe die Notwendigkeit, sich den Begriff eines wirklich vorhandenen Weltgrundes zu bilden. Alles immer unter dem nicht zu vergessenden Vorbehalt: dass die logische Deduction untadelhaft gewesen wäre. Dann konnte er freilich, gegenüber seiner Glaubensvorstellung vom Dasein eines Gottes, einen Begriff stellen, von dem er beweisen konnte, dass für ihn Notwendigkeit vorhanden sei, denselben zu denken, den Begriff des wirklichen Daseins eines Weltgrundes. Was würde er daran haben? Allerdings etwas! Man fühlt das sofort, wenn man sich vorstellt, er wäre zu einem andern Schlusse gekommen, z. B. zu der Notwendigkeit, sich einen Begriff von der Welt als einem Gebilde des Zufalls zu bilden. Dann würde dieser Begriff der Vorstellung, die er aus seinem Glauben ableitete, schnurgerade entgegenstehen, während sich jetzt sein Begriff ungezwungen an seine Glaubensvorstellung anschliessen konnte. Er würde also einen Grund des Vertrauens auf das Recht seiner Glaubensvorstellung in der Harmonie seines Glaubens mit seinem auf die Erfahrung gegründeten Denken finden können. Aber wieviel dies auch für ihn wert sein dürfte, dieser Begriff würde doch niemals ihm als ein Beweis für die Wahrheit seiner Glaubensvorstellung gelten können. Welch eine unergründliche Kluft bleibt zwischen dem: ich muss mir einen Begriff eines wirklich daseienden Weltgrundes bilden, und dem: es gibt einen Gott, — welches

letztere er nötig hat, um mit voller Gewisheit auf das Recht seines Glaubens an einen Gott vertrauen zu können!

Hiermit ist noch nicht alles gesagt. Das Bedenken, dass das reine Denken nie zu etwas anderem als zu einem Begriffe führen kann, gilt von allem, worauf es angewandt wird. Aber es kommt noch ein ganz anderes Bedenken, wenn man es gebrauchen will, um die Grenzen der Erfahrungswelt zu überschreiten, und solch eine metaphysische Erkenntnis zu suchen wie Biedermann beabsichtigt. Der Begriff wird durch Abstraction erhalten, durch Absonderung des Besonderen. Aus allen den verschiedenen Vorstellungen von Pferden, die ich mir bilden kann, mache ich den Begriff „Pferd", dadurch, dass ich alles was jede Vorstellung für sich Besonderes hat wegdenke, und allein das nehme, was sie alle mit einander gemeinsam haben. Was ich dann übrig behalte, ist freilich ein blosser Begriff, keine Beschreibung von etwas, das wirklich so da ist, aber es kann dazu dienen, meine Erkenntnis zu erweitern, da ich es zur Vergleichung mit ähnlichen Begriffen anderer vierfüssiger Tiere und dann weiter der Säugetiere im Allgemeinen gebrauchen kann, aus welcher Vergleichung zu lernen ist, was das Charakteristische aller wirklich daseienden Pferde sein muss. Je weiter die Abstraction fortgesetzt wird, desto grösser wird der Abstand zwischen dem Inhalt des Begriffes und dem wirklich Daseienden, und umso weniger kann der Begriff zur Interpretation der Wirklichkeit dienen. Wenn ich, um bei demselben Beispiele zu bleiben, in meiner Abstraction weitergehe zu den Begriffen: Pferd, vierfüssiges Tier, Säugetier, lebendes Wesen, dann ist es klar, dass, je weiter ich komme, der Begriff ebensoviel an bestimmtem Inhalte verliert, wie er an Umfang gewinnt, das will sagen: dass, je allgemeiner der Begriff wird, er um so viel weniger Quelle wirklicher Erkenntnis für mich sein kann.

Nun muss ich, in Hinsicht auf den Gegenstand, der uns jetzt beschäftigt, die Abstraction so weit fortsetzen wie mein Denken es mir erlaubt. Jeder von mir erhaltene Begriff eines bestimmten Seins muss wieder von der darin noch übriggebliebenen Seinsbestimmung abgelöst werden; denn ich muss nicht zu dem Begriffe eines relativen Grundes kommen, von dem zu denken wäre, dass er wieder auf einem andern Grunde beruhte, sondern zu dem absoluten Grunde von Allem, dessen Begriff das durch etwas anderes Getragensein gänzlich ausschliesst. Was tue ich, um dazu zu kommen? Ich denke alles fort, was noch vom Sosein, was als bestimmter Inhalt meines Denkens in dem Begriffe übrig geblieben ist, und ich fahre damit fort, bis ich nichts übrig behalten habe, was von meinem Denken auf den Begriff von etwas noch Allgemeinerem zurückgeführt werden könnte. Biedermann will uns bei dem Begriffe: reiner Geist, stillstehen heissen. Mit welchem Recht? Geistsein ist eine bestimmte Form des Seins. Ich kann dem noch

etwas Anderes gegenüber stellen, z. B. Nicht-Geistsein. Muss ich zu dem letzten Grunde von Allem vordringen, so muss ich auch über das Geistsein fort, um zu dem noch Allgemeineren zu kommen, das sich wieder in dem Gegensatz von Geistsein und Nicht-Geistsein besondert. Wozu komme ich dann? Wenn man bei den speculativen Philosophen sich Rats erholt, so wird man von ihnen verschiedene Namen für diese letzte Abstraction hören. Sie sprechen von dem blossen Sein, von dem Absoluten, von dem Weltgrunde. Der eine Name ist so gut wie der andere, gerade weil es nur Namen sind. So weit gekommen, haben wir in unserm Begriffe nichts übrig behalten, was auf eine bestimmte Weise bezeichnet werden könnte und müsste. Was wir mit einem solchen Namen bezeichnen ist ein Grenzbegriff, das will sagen, ein Begriff, der nicht einen wirklichen Inhalt unseres Denkens befasst, sondern der den Punkt anzeigt, an dem unser Denken die letzte Grenze gefunden hat, wo es nichts Bestimmtes mehr denken konnte. Als solcher hat er Wert für die Philosophie, die die Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens zu bestimmen hat. Aber ein positiver Gebrauch zur Vermehrung der Erkenntnis lässt sich von solch einem Grenzbegriff nicht machen. Wie wäre das möglich, da er, als Grenzbegriff, gerade angibt, wo das Denken von etwas Bestimmtem aufhört? Versucht man dieser Schwierigkeit zu entkommen, indem man diesem Grenzbegriff mit Hülfe darauf angewandter Namen wie reiner Geist, höchste Vernunft u. a. einen Schein des Inhaltes gibt, so begeht man einen deutlich sichtbaren Selbstbetrug. Man verbindet mit dem Begriff eine Analogie des menschlichen Bewusstseins, zieht daraus Schlussfolgerungen, und bildet sich nun ein, diese seien in dem Begriff selbst begründet.

Welche Stütze oder welche Bestätigung kann dann die Glaubensvorstellung in solch einem metaphysischen Grenzbegriffe finden?

Wir erinnern uns an Biedermann's zwei zusammenlaufende Linien, die eine des religiösen Glaubens, die andere des speculativen Denkens, und an deren Sichtreffen in dem Vereinigungspunkt, das dazu dient, um der ersteren die Festigkeit des Beruhens auf der andern zu geben. Gut, stellen wir uns das anschaulich vor. Der religiöse Mensch ist durch Gemütsbedürfnisse, oder sonstwelche Beweggründe, zum Glauben an das Dasein eines Gottes gekommen. Der Philosoph kommt ihm von der anderen Seite mit der Versicherung entgegen, dass er durch das Denken einen Begriff gefunden habe, den er z. B. mit dem Namen des Begriffes des Absoluten bezeichnet, von dem er aber anerkennen muss, dass er ihm nicht den geringsten Inhalt geben kann. Wie gross muss dann wol die Naivetät des Gläubigen sein, wenn er meint, in diesem Nebel Juno zu umarmen? Was nützt ihm der Begriff des Absoluten? Hat er dadurch irgendwelche Gewisheit mehr, dass seiner Glaubens-

vorstellung ein Object entspricht? Hat er für das Recht, seine Glaubensvorstellung auf die Welt anzuwenden, irgend etwas gewonnen, z. B. um den Weltzusammenhaug teleologisch zu erklären? Die grosse Frage für ihn war die, ob das eine Realität sei, was er sich als Grund und Ursache von Allem vorstellte, und zu dem er meinte in persönlicher Beziehung zu stehen. Weiss er nun etwas mehr davon, nun es sich ergibt, dass das reine Denken endlich einen Grenzpunkt erreicht, nicht weil es dann eine Wirklichkeit findet, in der es seinen abschliessenden Ruhepunkt hätte, sondern weil es nichts mehr zu denken übrig behält?

So läuft der Versuch, der Glaubensvorstellung eine Stütze durch das reine Denken zu geben, auf eine vollständige Enttäuschung hinaus.

Er könnte freilich noch auf eine andere Art angestellt werden. Ich will aber mit diesem Versuche keinen Namen verbinden, weil ich diesem Namen keinen Titel einer Schrift, auf die zu verweisen wäre, hinzufügen kann.

Man könnte so schliessen.

Das Absolute ist vorhanden, denn das Absolute ist Alles was ist. Das grosse Ganze der Dinge, ausserhalb welches nichts gedacht werden kann, kann nicht als Aggregat alles Besondern gedacht werden, sondern muss als Einheit in seiner Ganzheit gedacht werden, und steht als solches als das Absolute Allem was es in sich fasst gegenüber. Diesem Absoluten kann nichts zugeschrieben werden, was wir als das Charakteristische des Endlichen bezeichnen: kein Werden oder sich Verändern, kein Dasein in Zeit oder Raum, kein Prädikat irgendwelcher Art. Das Einzige, was davon gesagt werden kann, lautet: es ist.

Aber vom Standpunkte des Endlichen aus stellt sich das Absolute als Verschiedenheit des endlichen Seins dar, das auch nur in den Kategorien von Causalität, Zeit und Raum erkannt werden kann. In dieser Verschiedenheit des endlichen Seins ist ein endloser Unterschied von Daseinsformen, die von dem niedrigsten unorganischen Naturgegenstande zu dem Höchsten was wir kennen aufsteigen, zu dem bewussten Geistesleben des Menschen. Alles ist in dem Absoluten, aber Alles ist darin auf seine eigene Weise, übereinstimmend mit der besonderen Art, wodurch es sich von dem Uebrigen unterscheidet.

Von allen verschiedenen Weisen des Seins im Absoluten steht, wenigstens für uns, am höchsten die des Darinseins mit dem Bewusstsein der Beziehung zu dem Absoluten. Das ist das Prärogativ des Menschen, und darum hat der Mensch allein Religion, denn *Religion ist Bewusstsein der Beziehung zum Absoluten.* Ein Stein würde Religion haben, wenn er Bewusstsein von *seiner* Beziehung

zum Absoluten hätte. Ist dies Bewusstsein vorhanden, dann wirkt es auch auf das Gefühlsleben zurück, und es werden jene Gefühle der Abhängigkeit, Ehrerbietung, Dankbarkeit u. s. w. geweckt, die allezeit als unzertrennlich von der Religion angesehen werden.

So wird nicht allein das religiöse Bewusstsein erklärt, sondern auch die Realität des Objectes dieses Bewusstseins geltend gemacht. Niemand kann doch die Realität dieses Objectes in Zweifel ziehen. Entweder ist nichts da, oder das Absolute ist da.

Mich dünkt, diese Speculation, von der einige Züge uns an das erinnern, was Strauss auf die Frage „haben wir noch Religion“? zur Antwort gab, diese Speculation, sage ich, würde Mühe haben, sich gegenüber einer einigermassen eingehenden philosophischen Kritik aufrechtzuerhalten. Aber wir können dies Bedenken hier zur Seite schieben, weil sich ein anderes von Seiten der Religion erhebt, das uns verbietet, auf diesem Wege eine Stütze für das Recht der Glaubensvorstellung zu suchen. Für den religiösen Menschen ist nämlich der ganze Versuch schon durch den Satz verurteilt: ein Stein würde Religion haben, wenn er Bewusstsein seiner Beziehung zum Absoluten hätte. Wird auch wol von Gläubigen die Religion als das Bewusstsein der Beziehung zu dem Absoluten und Unendlichen beschrieben, so ist doch zwischen diesem Ausdruck von ihrer Seite und und dem soeben genannten keine andere Uebereinstimmung als die des Wortklanges vorhanden. Was sie unter dieser Beziehung verstehen, ist niemals nur ein Wesens- oder Naturzusammenhang, wie das hier gemeint wird. Sie meinen immer eine Beziehung, die von Seiten des Subjects im Gemütsleben begründet ist, und die von Seiten des Objects ihren Stützpunkt in dem findet, was für eine im Gemütsleben begründete Beziehung unentbehrlich ist, nicht nur in einem Sein, sondern in einem Wollen, und zwar in einem Wollen bestimmt mit Hinsicht auf das Subject. Kann dem Absoluten nichts anderes als nur das Sein zugeschrieben werden, dann kann es gerade dadurch kein Object für eine religiöse Beziehung sein. Der religiöse Glaube hat wol zur Voraussetzung: es ist ein Gott, aber er spricht sich erst völlig aus in dem: Gott ist etwas für mich. Das kann bei dieser Speculation nie zu seinem Rechte kommen. Und darum kann sie, auch abgesehen von allen weiteren gegen sie zu erhebenden Bedenken, auch nicht dazu dienen, die Glaubensvorstellung in dem Sinne zu stützen, dass sie dem Gläubigen Gewisheit von der Realität des von ihm vorausgesetzten Objects seiner Verehrung gäbe.

C. Die Glaubensvorstellung eines Gottes durch praktisch-idealistische Motive verbürgt.

Zum zweitenmale erhielten wir ein negatives Resultat. Ebensowenig wie die Glaubensvorstellung eines Gottes eines wissenschaftlichen Beweises fähig war, ebensowenig ist für sie durch philosophische Speculation eine Bestätigung zu finden. Dies Resultat wird bei den meisten derer, die sich mit dem Studium der Religionsphilosophie beschäftigen, keinem Widerspruch begegnen. Pfleiderer und Biedermann bilden eine Ausnahme von der in der gegenwärtigen Zeit ziemlich allgemein herschenden Denkweise. Diese unterscheidet sich ja gerade durch das Streben, die Glaubensvorstellung unabhängig von Wissenschaft und Philosophie geltend zu machen, ein Streben, das zwar in der Ueberzeugung eines Art-Unterschiedes zwischen Glauben und Wissen begründet ist, das aber zugleich durch das Gefühl gestützt wird, man suche bei der Wissenschaft und der Philosophie vergeblich nach einem Beweise für das Recht des religiösen Glaubens. Wo dieses Gefühl durchgedrungen ist, hat es führen müssen entweder zur Leugnung des Rechtes jeder Glaubensvorstellung, oder zu Versuchen, dieses Recht anders und besser zu begründen als man dies früher getan hat. Das erste scheint in unserer Zeit, besonders in den gebildeteren Kreisen, die am meisten verbreitete Meinung zu sein. Man bestreitet dort nicht den Glauben an Gott, sondern hat einen gewissen vagen Skepticismus, der sich in dem Bedenken äussert, man könne von diesen Dingen nichts wissen, und müsse es darum nur jedem überlassen, seinem eigenen Gefühl und seiner Neigung zu folgen. Das andere ist der leitende Gedanke der Bearbeiter der Geisteswissenschaften geworden, insofern sie der Religion den Wert einer normalen Erscheinung im menschlichen Seelenleben zuerkennen. Die Richtung, der man bei diesem Streben folgen musste, war nicht schwer zu bestimmen. Konnte die Glaubensvorstellung nicht durch wissenschaftlichen Beweis oder durch philosophische Speculation gerechtfertigt werden, dann hatte sie keine Stütze mehr von aussen, und konnte ihre Festigkeit nur in dem Grunde, in welchem sie wurzelte, finden. Es musste darum nachgewiesen werden, dass in dem, woraus sie entsteht, zugleich die Bürgschaft ihres Rechtes liegt, dass die Wahrheit ihres Inhalts durch das Eigentümliche ihres Ursprungs verbürgt wird.

Jeder weiss, wie dafür die Voraussetzung eines gewissen besondern Organs im Menschen gebraucht wurde, das ihm ebenso Kenntnis vom Uebersinnlichen geben sollte, wie er durch seine Sinne Kenntnis der ihn umgebenden Welt erlangt. In allerlei verschiedenen Formen ist diese Lehre eines religiösen Gefühles vorgetragen worden. Im zweiten

(historischen) Teile dieses Werkes muss auch dies mit der nötigen Ausführlichkeit behandelt werden. Das scheint mir hier nicht nötig. Das Bedenken gegen diese Voraussetzung in allen ihren Formen, dass sie von dem ausgeht, was erst bewiesen werden muss, nämlich von der Realität des vorgestellten Objects des Glaubens, springt so ins Auge, dass es niemand verwundern kann, wenn diese Theorie nur noch selten einen Verteidiger findet. Wie wäre das zu begreifen, wenn sie sich gegen die Kritik behaupten könnte? Dann wären doch alle Schwierigkeiten gehoben. Das Gottesbewusstsein würde dieselbe unmittelbare Gewisheit haben wie das Selbstbewusstsein, und Zweifel hinsichtlich des Daseins Gottes würden bei einem ernsthaften Menschen, der den Weg ins eigene Innere zu finden wüsste, nicht möglich sein.

Mit einer Berufung auf ein specifisches religiöses Gefühl als Quelle der Gotteserkenntnis ist das Recht der Glaubensvorstellungen niemals zur Geltung zu bringen. Wie denn aber, wenn dieses Recht sich nicht von anderswoher ergeben kann, sondern aus dem Ursprung und Charakter dieser Vorstellungen selbst abgeleitet werden muss?

Eine grosse Zahl von Antworten auf diese Frage stehen uns zur Verfügung, unter einander sehr verschieden, aber der Art nach zu einander gehörig, weil sie alle eine Bürgschaft für das Recht dieser Vorstellungen in den praktisch-idealistischen Motiven suchen, in denen dieselben gegründet sind. Eine Einteilung nach gewissen leitenden Principien ist dabei sehr schwer zu machen. Am liebsten nehme ich einige der hervorragendsten Auffassungen als Typen der Art, in welcher die Frage beantwortet werden kann, und als Grundlage für die Bedenken, die ich gegen diese Art der Beantwortung hege.

Bemerkenswert ist, wie in jüngster Zeit von verschiedenen Seiten die Aufmerksamkeit auf das gerichtet wurde, was man meistens mit dem Namen „Standpunkt von F. A. Lange" bezeichnet (Lange's Geschichte des Materialismus, 3. Aufl. 1876). Es geschieht nicht ohne Grund, dass man von seinem Standpunkt, und nicht von seinem Systeme redet, denn in dem Werke, das nach seinem frühzeitigen Tode (1875) seinen Namen noch immer weiter leben lässt, ist so wenig ein System zu finden, dass selbst eine Verschiedenheit der Meinung über den Grundgedanken seiner Theorie hinsichtlich des menschlichen Erkenntnisvermögens vorhanden ist. Aber gegenüber dem Materialismus, dessen Geschichte er skizzirt, stellt er sich auf einen Standpunkt, dessen Eigentümlichkeit ihm den Anspruch verleiht, auch bei unserer Untersuchung in Betracht zu kommen.

Lange ist selbst kein Materialist. Er schätzt dieses System als Correctiv gegenüber einer Metaphysik, die sich einbildet, in das Wesen der Natur eindringen zu können, und die aus blossen Begriffen bestimmen will, was allein die Erfahrung uns lehren kann. Uebrigens

aber nennt er es arm an Anregungen, unfruchtbar für Kunst und Wissenschaft, gleichgültig oder zum Egoismus neigend bei den gegenseitigen Beziehungen der Menschen (II, 543). Für sich selbst erwählt er den Standpunkt des Ideals. Was er hiermit meint, wird erst deutlich, wenn man weiss, in welche Grenzen er die Möglichkeit realer Erkenntnis einschliesst. In dem Sinne, in welchem die grosse Menge Erkenntnis der Wirklichkeit für möglich hält, erkennt er sie überhaupt nicht an. Ein Wissen von etwas, das ausser uns, unabhängig von unserer Vorstellung, vorhanden wäre, wie wir uns das oft denken, gibt es für ihn nicht. Die Welt ist nichts als unsere Vorstellung, ein Produkt der Organisation der Art in den allgemeinen und notwendigen Grundzügen aller Erfahrung (II, 539 ff.). Wahrheit, in der Bedeutung von Uebereinstimmung mit dem Object, kann darum auch unsern Vorstellungen nie zuerkannt werden. Aber was wir bloss empirische Erkenntnis nennen würden, kann als Wahrheit gelten, weil es mit der allgemeinen Organisation unserer Art übereinstimmt. Das betrifft jedoch nur das Faktische. Sobald dies auch nur einigermassen systematisirt wird, kommt es unter die Macht der individuellen „frei mit dem Object schaltenden Synthese". Jeder Schritt über die Grenzen des reinen Erfahrungsgebietes hinaus führt in das Reich der „Dichtung". Mit diesem Namen bezeichnet Lange alles, was aus dem eigenen Geist des Menschen geboren wird, d. i. bei ihm alle Wissenschaft, Philosophie Poesie, Religion, alles mit einem Worte, was ausserhalb der Grenze des empirisch Erkennbaren liegt. Er tadelt an Kant, dass dieser nicht einsehen wollte: „dass die „intelligible Welt" eine Welt der Dichtung ist und dass gerade hierauf ihr Wert und ihre Würde beruht". „Denn Dichtung", fährt er fort, „in dem hohen und umfassenden Sinne, in welchem sie hier zu nehmen ist, kann nicht als ein Spiel talentvoller Willkür zur Unterhaltung mit leeren Erfindungen betrachtet werden, sondern sie ist eine notwendige und aus den innersten Lebenswurzeln der Gattung hervorbrechende Geburt des Geistes, der Quell alles Hohen und Heiligen und ein vollgültiges Gegengewicht gegen den Pessimismus, der aus dem einseitigen Weilen in der Wirklichkeit entspringt" (II, 61).

Aus dem Begriffe „Dichtung" muss daher alles entfernt werden, was sie als Erzeugnis der Willkür, als blosses Phantasiespiel erscheinen lassen könnte. Sie ist ein notwendiges Sichkundtun eines zu der menschlichen Natur gehörenden Strebens nach Harmonie, und dass sie ebensosehr für Wissenschaft und Philosophie unentbehrlich erklärt wird wie für Poesie und Religion, ist an sich selbst schon ein Beweis, dass Lange in ihr eine wirkliche Quelle der Erkenntnis sieht. Freilich nicht von Erkenntnis im vulgären Sinne des Wortes, als Kennenlernen der Wirklichkeit. Was er ihr zuschreibt, ist gerade dies, dass sie uns

über die Wirklichkeit erhebt. Sie ist eine freie Tat des Geistes, durch welche der Mensch die Wirklichkeit mit einer von ihm selbst geschaffenen Idealwelt erfüllt (II, 545). Versucht man daraus beweisführende Wissenschaft zu machen, so legt der Materialismus darauf sofort wieder seine zerschmetternde Hand. Darum müssen Wirklichkeit und „Dichtung“ scharf auseinander gehalten werden. Sie brauchen einander nicht feindlich gegenüber zu stehen, wenn sie nur für zwei gänzlich verschiedene Welten angesehen werden, und der Unterschied zwischen dem zu der einen und dem zu der andern gehörenden Erkenntnisvermögen im Auge behalten wird.

Bei dieser Unterscheidung kann auch das gute Recht der religiösen Glaubensvorstellung zur Geltung gebracht werden. Aller religiöse Glaube gehört natürlich zu dem Reich der „Dichtung“, und die Frage, ob der Inhalt solchen Glaubens Wirklichkeit sei, kann deswegen in der Terminologie Lange's gar nicht gestellt werden. Dieser Begriff der Wirklichkeit kommt dabei überhaupt nicht in Betracht. Er hat seine Stelle in der „Welt des Seienden“, nicht in der „Welt der Werte“ (II, 546). Man suche sich davon gänzlich loszumachen. „Man gewöhne sich, dem Princip der schaffenden Idee an sich und ohne Uebereinstimmung mit der historischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis, aber auch ohne Verfälschung derselben, einen höheren Wert beizulegen als bisher; man gewöhne sich, die Welt der Ideen als bildliche Stellvertretung der vollen Wahrheit für gleich unentbehrlich zu jedem menschlichen Fortschritt zu betrachten, wie die Erkenntnisse des Verstandes, indem man die grössere oder geringere Bedeutung jeder Idee auf ethische und ästhetische Grundlagen zurückführt“ (II, 548). Die Wirklichkeit, welche der „Dichtung“ entspricht, ist deshalb nicht das eine oder andere ausserhalb des Menschen gelegene Object, sondern die Beschaffenheit des Subjectes selbst; wenn man von Wahrheit der „Dichtung“ sprechen wollte, dürfte man dabei nicht an Uebereinstimmung mit etwas Objectivem denken, sondern an den grösseren oder geringeren Wert, den die „Dichtung“ entsprechend der ethischen und ästhetischen Entwicklung des Menschen hat. Die dichtende Idealbildung wird um so reiner sein, in dem Masse als der Mensch innerlich für höhere Ideale empfänglich geworden ist. Hierin liegt enthalten, dass alle religiösen Vorstellungen, sofern sie nicht rein traditionell übernommen werden, einer fortwährenden Veränderung unterworfen sind, sei es, dass die alten Symbole zu Trägern neuer Ideale gemacht werden, sei es, dass das neue Ideal in einer eigenen, ursprünglichen Form auftritt. Aber bei dieser fortwährenden Erneuerung behält die Einheit der menschlichen Natur doch auch ihren Einfluss, zufolge welcher der wesentliche Kern der religiösen Ideen in all' dem Wechsel der Vorstellungen einen bleibenden Wert repräsentirt. In schönen, oft citirten Worten spricht Lange seine Ueberzeugung aus,

dass ebensowenig wie eine Messe von Palestrina und eine Madonna von Rafael, jemals das Gloria in exelsis seine ergreifende Macht über das menschliche Gemüt verlieren werde; dass der einfache Grundgedanke der Versöhnungslehre, die Ergebung des besondern Willens an den Willen, der Alles regiert, dass die Symbolik von Tod und Auferstehung für das Höchste, was das Menschenherz erfüllen kann, dass die Predigt die Hungrigen zu speisen und den Armen das Evangelium zu verkündigen, niemals zu fürchten haben, sie müssten gegenüber einer Gesellschaft ihren Platz räumen, die ihr Ziel als erreicht ansähe, wenn sie ihrem Verstande eine bessere Polizei zu verdanken hätte, und mit ihrem Scharfsinn die Befriedigung stets neuer Bedürfnisse zu finden wüsste (II, 561). Es liegt deshalb in Lange's Absicht mehr als Pfleiderer ihm zuschreibt: „eine Welt der unwirklichen, eingebildeten Ideale" (Religionsphilosophie, I, 502). Entbehrten die Ideale für ihn aller Wirklichkeit, wären sie für ihn nur Produkte der Einbildung, welchen Grund hätte er dann, um so zu sprechen? Er erkennt die Notwendigkeit der Idealbildung an, und will er auch auf das Ideal den Ausdruck Wirklichkeit nicht anwenden, weil derselbe immer auf eine Wirklichkeit ausserhalb des Menschen zu weisen scheint, so ist es deswegen doch für ihn keine Einbildung, es hat seine Wirklichkeit in dem Gemütsleben, welches eine Welt für sich selbst, mit eigenen Wegen zur Erkenntnis und eigenen Hülfsmitteln der Gewisheit, bildet. Diese Welt ist die „Heimat des Geistes" (II, 547), und in ihr gilt eine andere Wertbestimmung als die Controle des an die sinnliche Wahrnehmung gebundenen Verstandes.

Es versteht sich von selbst, dass diese Denkweise vor den Augen des monistischen Philosophen keine Gnade findet. Er wird auch nicht in Verlegenheit sein, die Bedenken, welche dagegen sprechen, vorzubringen. Worauf beruht dieser Dualismus? kann man fragen. Ist auf der einen Seite in dieser sogenannten Wirklichkeit nicht viel mehr zu sehen als roher Erkenntnisstoff? Sind darin keine Verhältnisse zu bemerken, die selbst auf etwas anderes als Mechanismus hinweisen, die vielmehr die Idee zu ihrer Erklärung postuliren? Und auf der anderen Seite: wie ist es zu rechtfertigen, dass das Geistesvermögen, welches sich in der „Dichtung" offenbart, als gänzlich unabhängig vom Sinnlichen dargestellt wird, während uns doch die tägliche Erfahrung lehrt, dass wir mit allen unsern geistigen Functionen an jene „Wirklichkeit" gebunden sind, über welche uns zu erheben wir hier ermahnt werden? So entbehrt der Dualismus auf beiden Seiten seine unentbehrliche Stütze. Aber weiter: wer kann auf die Dauer auf Lange's Standpunkte verharren? Er sagt zwar, dass Naturwissenschaft und „Dichtung" einander in Frieden lassen können, wenn sie nur ihre gegenseitigen Grenzen respectiren: aber wie ist das möglich? Müssen sie nicht allemal in

Conflict geraten, wo sie sich auf dasselbe Object richten? Wendete die „Dichtung" allezeit ihre Augen auf den Himmel, unbekümmert um Welt und Leben, so könnte sie sich in ihren Traumbildern dauernd ergehen, was auch vom Materialismus über die Wirklichkeit zu ihren Füssen gelehrt würde. Aber die „Dichtung" ist nichts anderes als unsere Weltanschauung, unsere Philosophie, unsere Sittenlehre, unsere Religion. Wie sollen wir dann auf die Dauer ihre Ideale hinsichtlich der Welt und des Lebens gleicherweise und gleichzeitig mit dem durch unsern Verstand uns aufgedrängten Materialismus festhalten? Um Lange's eigenes Bild zu gebrauchen (II, 541): wenn wir wissen, dass die Landschaft, welche aus der Höhe und Ferne betrachtet uns durch ihre malerische Schönheit entzückt, wenn man sie durchwandert, ein Schauspiel von Unordnung, Schmutz, Armut, Leiden und Gewalttat bietet, wie sollen wir dann uns weiter einbilden, dass sie doch wirklich die Bewunderung verdient, die wir für sie empfanden, ehe wir sie in ihrer wahren Natur kennen lernten? Ist es nicht unvermeidlich, dass man bei solchem Zwiespalt endlich eine der beiden sich ausschliessenden Anschauungen aufgibt?

Ich weiss nicht, welche befriedigende Antwort auf diese Fragen Lange hätte geben können. Der Monismus als System mag allerlei Bedenken erregen, als Richtung ist er ohne Zweifel das Gesetz des Geistes.

Aber, wenn deswegen Lange's Standpunkt uns nicht befriedigen kann, so ist doch in seinem Versuche, das Ideal als „Dichtnng" geltend zu machen, ein Kern von Wahrheit, dessen Würdigung am meisten von denen erwartet werden darf, die, überzeugt von der Unmöglichkeit, die Glaubensvorstellungen wissenschaftlich oder philosophisch rechtfertigen zu können, dennoch ihr gutes Recht zu behaupten trachten.

Um dies ins Licht zu setzen, will ich neben Lange einen meiner Landsleute stellen, der, wie es mir vorkommt, mehr als andere mit ihm in seiner Denkweise übereinstimmt. Ich meine I. J. de Bussy, den Verfasser von „Ethisch Idealisme" (1875) und „Over de waarde en den inhoud van godsdienstige voorstellingen" (Ueber den Wert und Inhalt religiöser Vorstellungen, 1880). Noch besser aber als aus diesen Schriften geht sein eigentlicher Standpunkt aus der „Antikritiek" (Theol. Tijdschrift 1882, S. 33 ff.) hervor, die er wider die gegen ihn erhobenen Bedenken (vgl. vor allen Kuenen in der „Bibliotheek voor Moderne Theologie 1881, S. 495 ff.) schrieb.

Ohne eine bestimmte Ansicht hinsichtlich der Wirklichkeit der Dinge ausser uns vorzutragen, geht de Bussy von dem Satze aus, dass „die Welt sich für unser Bewusstsein in zwei Offenbarungen teilt; eine Weltordnung, die sich in den Erscheinungen ausser uns offenbart, Erscheinungen, die wir wahrnehmen können, und eine Weltordnung, die

sich in unserm Geiste offenbart, in einem Leben, das wir erfahren" (Antikr. S. 35). Hiermit ist nicht gemeint, dass es zwei objectiv von einander verschiedene Welten gebe. Bei den verschiedenen Welten kann man eigentlich nur an verschiedene Weltanschauungen denken, und von diesen gibt es nicht nur zwei, sondern eine viel grössere Zahl, so viele wie Functionen im menschlichen Geistesleben unterschieden werden können. Die Einheit der Welt („ein metaphysisches Mysterium") geht damit für uns nicht verloren, denn ihre Anerkennung beruht für uns auf der Einheit unseres Bewusstseins (Antikr. S. 51).

Wir haben deswegen für unser Bewusstsein einen Kreis von Vorstellungen, die nach der Massgabe verschieden sind, wie sie den verschiedenen Functionen unseres Geistes entsprechen. Sehen wir nun davon ab, ob wirkliche Wahrnehmung einer Aussenwelt bei uns stattfindet, so sind doch die Vorstellungen, die wir hinsichtlich der Welt hegen, uns nicht von aussen zugeführt, sondern unserm eigenen Geiste gemäss seinen Gesetzen entnommen. Das Logische z. B. wird von uns nicht in dem Object gefunden, sondern ist eine Vorstellung, eine Projection unseres Geistes, deren Wahrheit nicht aus der Welt, die angeschaut wird, zu beweisen ist, sondern aus dem Geiste, der anschaut. Ebenso ist es mit den ästhetischen und religiösen Anschauungen. „Sie sind keine Frucht der Wahrnehmung, sondern sie werden ersonnen." Sie lehren uns nicht die Welt ausser uns kennen, sondern die Welt in uns. „Die Bedeutung und der Wert aller Begriffe und Vorstellungen liegt darin, dass sie uns die höchste, die wichtigste Wirklichkeit erklären, nämlich den menschlichen Geist" (Antikr. S. 35 f.).

Wenn man dies hört, fragt man unwillkürlich: was denn nun als Kennzeichen der Wahrheit unserer Vorstellungen dienen könne. Aber aus der Antwort, die darauf erfolgt, geht hervor, dass diese Frage aus einem ganz anderen Gedankenkreise stammt als dem, in welchem der Verfasser sich bewegt. Diese Frage, würde er sagen, lässt mich an das so oft citirte Wort Lessing's denken, bei dem auch von einer annäherungsweise und immer mehr von uns zu erkennenden „objectiven" Wahrheit die Rede ist. Nun, diese Meinung hat für mich kein Daseinsrecht. Ich glaube nicht an und gebe nichts auf diese relative Erkenntnis. „Wahrheit ist ein Zustand des Geistes; die Wahrheit ist das höchste, das vollkommene, das normale Leben der Seele. Suchen nach Wahrheit ist Suchen nach dem wahren Leben." „Das Leben, das in ihm ist, bildet der Mensch in seiner Philosophie, in seiner Kunst, und in seiner Religion ab, und, soweit das wahre Leben in ihm realisirt ist, soweit sind die Begriffe, Vorstellungen und Anschauungen, in denen er es ausdrückt, wahr" (Antikr. S. 37). Man könnte meinen, dass man dies zugeben dürfte, ohne dass man darum von der Möglichkeit abzusehen brauchte, wenigstens für gewisse Classen von Vorstellungen auch

Wahrheit hinsichtlich des Objectes geltend machen zu können. Aber das ist de Bussy's Meinung nicht. „Unsere Anschauungen und Vorstellungen, sagt er, sind keine Erklärungen ihrer Objecte. Sie erklären uns das Wesen der Welt ausser uns nicht. Sie haben nur Wert für das anschauende und vorstellende Subject, und dieser Wert ist ihre Wahrheit" (a. a. O. S. 39 ff.). Das ist im eigentlichsten Sinne so gemeint. Muss er sich deswegen verantworten, so wird er daran erinnern, wie bei weitaus den meisten Vorstellungen eine Prüfung am Object unmöglich ist, weil dies nicht in unserem Bereiche liegt, und wie auch da, wo das Object erreichbar ist, sich in unsere Vorstellung davon stets ein subjectives, idealistisches Element mengt, das sich aller Controle des Objectiven entzieht (a. a. O. S. 40 ff.). Oder verlangt man, dass er doch die Verpflichtung anerkenne, den Inhalt der Vorstellung vor dem Denken zu rechtfertigen, dann stimmt er dem sofort zu, wenn man dabei an den im Subject gelegenen Inhalt denkt, und also z. B. meint „dass wir unsern Glauben als Gemütszustand nicht im Widerspruche mit unsern wissenschaftlichen Anschauungen stehen lassen können". So urteilt er z. B. dass wir den religiösen Glauben nur dann geltend machen können, wenn wir die Ueberzeugung haben, dass die Weltordnung, welche die Wissenschaft sich vorstellt, nicht die wirkliche ist. Aber meint man mit dem „vor dem Denken rechtfertigen" ein solches, das ausserhalb des Subjectes vor sich geht, so beruft er sich auf die Unmöglichkeit, die Vorstellungen des einen Geistesvermögens an dem andern zu prüfen. Ebensowenig wie die Schönheit einer Frucht durch das Geruchsorgan oder ihr Geruch durch das Gesicht beurteilt werden kann, ebensowenig können in unsern logischen Idealismus unsere ästhetischen und religiösen Vorstellungen aufgenommen werden, weil diese über und ausserhalb der Logik liegen (a. a. O. S. 44 ff.). Es ist auch nichts als Illusion, wenn man sich einbildet, durch Prüfung an der Wirklichkeit oder durch logischen Beweis jemanden von unrichtigen Vorstellungen abbringen zu können, z. B. einen Orthodoxen durch Bibelkritik zu bekehren. Wenn der Gemütszustand sich ändert, werden auch die Vorstellungen sich ihm entsprechend anpassen, aber so lange die Quelle, der sie entsprungen, weiter fliesst, weichen sie keinem Beweise.

Der gangbare Begriff der Wahrheit, nämlich der Uebereinstimmung zwischen Vorstellung und Object, muss deswegen ganz bei Seite gesetzt werden. Wir haben nur mit Werten zu rechnen, und als Massstab der Wertbestimmung muss uns die Normalität der Geistesfunction oder des Zustandes dienen, der sich in einer bestimmten Vorstellung ausspricht. Dies ist wol ziemlich dasselbe wie das, was Lange uns sagt. Gebraucht de Bussy als charakteristischen Ausdruck für seine Auffassung das Wort „Dichtung" seltener, so ist doch der darin enthaltene Gedanke ganz der seinige, und wie wenig er dagegen haben würde,

diesen Ausdruck im allgemeinsten Sinne anzuwenden, zeigt sich da, wo er die Mathematik die am meisten dichterische Wissenschaft nennen möchte (a. a. O. S. 40).

„Die religiösen Vorstellungen sind der Wirklichkeit nicht adäquat", lehrte der Autor schon in seinem ersten Werke, aber, fügte er hinzu, „sie haben einen realen Hintergrund" (Ethisch Idealisme S. 152). In welchem Sinne muss dies letzte verstanden werden, und in wieweit können wir darin Beruhigung finden, um dem Inhalt der religiösen Vorstellungen noch einen andern Wert zuzuschreiben, als den sie als Projection eines bestimmten Gemütszustandes haben? Man hat nicht ohne Grund geklagt, dass die Deutlichkeit in de Bussy's Erklärung auch hinsichtlich dieses Punktes zu wünschen übrig lasse. In seiner zweiten Schrift heissen wieder die religiösen Vorstellungen „Interpretationen des Gemütslebens", während von der religiösen Anschauung von Natur und Geschichte „transscendente, über die Welt der Wahrnehmung sich erhebende Poesie" unterschieden wird (Over de waarde, S. 64). Dann erhebt sich die Frage: hat diese Poesie, die noch etwas anderes ist, als religiöse Auffassung von Natur und Geschichte, die also wol Glaubensvorstellung hinsichtlich des Uebersinnlichen sein soll, hat sie nur subjectiven oder auch objectiven Wert; erklärt sie nur das Gemütsleben, oder beschreibt sie in dieser Erklärung zugleich eine Wirklichkeit, die unabhängig von unserm Gemütsleben da ist? Es ist kaum zu bezweifeln, dass das Letzte die Meinung des Schriftstellers ist. Vielleicht kann man das schon aus seiner Erklärung schliessen, dass „die Leidenschaft der Wirklichkeit unserer Phantasie gebietet, die sittliche Macht, die ihre Wirkung in uns offenbart, als eine Macht ausser uns und gegenüber von uns zu setzen" (a. a. O. S. 89). Aber könnte es noch Bedenken erregen, dass hier so bestimmt von unserer Phantasie gesprochen wird, so muss auch dieses Schwanken weichen, wenn man weiter liest: „das Bewusstsein muss uns kommen, und lebendig in uns erhalten werden, dass wir einer Macht zugehören, die zwar in uns wirksam und gegenwärtig, aber auch noch etwas anderes ist, als der in der Menschheit lebendige Trieb nach dem Ideal, die mit anderen Worten nicht zu vereinerleien und nicht zu beschränken ist auf das was in uns oder in der Menschheit von ihr offenbar wird" (a. a. O. S. 91). Und vielleicht noch mehr, wenn am Ende der Schrift der Vorsehungsglaube geltend gemacht wird als Bewusstsein unserer Verwandtschaft mit der Wirklichkeit, die hinter der Scheinwirklichkeit der Sinnenwelt verborgen liegt (a. a. O. S. 122).

Ist denn nun nach de Bussy irgend eine Gewisheit zu erlangen, dass dieser transscendenten Poesie eine Wirklichkeit entspricht? Verstehen wir ihn richtig, so sind die verschiedenen Weltanschauungen, die wissenschaftliche, die ästhetische, die religiöse, gleicherweise Pro-

jectionen unseres denkenden, unseres fühlenden, unseres wollenden Lebens, Ausdrücke der verschiedenen Beziehung in welche wir uns zu der Welt setzen können. Wir ziehen dabei in Betracht, dass nach ihm diese verschiedenen Geistesfunctionen beim Menschen in grosser Unabhängigkeit von einander bestehen, dass „weder das Schönheitsgefühl Einfluss auf das logische Denken übt, noch die Sittlichkeit auf das Schönheitsgefühl und die Wissenschaft" (Antikritiek S. 56). Sind denn nun, so erfolgt jetzt von selbst die Frage, diese verschiedenen Functionen, auch was ihre objective Gültigkeit, ihr Finden der Wirklichkeit anbetrifft, von gleichem Wert? Oder, wenn sie miteinander in Conflict kommen, nach welchem Massstab wird dann entschieden, was als Wirklichkeit anerkannt werden kann?

Was den Verfasser persönlich betrifft, so ist die Antwort leicht zu erraten. Wir hörten schon von ihm, dass er die Weltordnung, welche die Wissenschaft sich vorstellt, nicht als wirklich anerkennt, weil er sonst seinen Glauben nicht geltend machen kann (a. a. O. S. 44). Aber mit demselben Recht, mit dem er dies behauptet, wird ein anderer diese selbe Weltordnung der Wissenschaft für die einzig wirkliche erklären, und ein dritter nur dem ästhetischen Idealismus Realität zuschreiben. Damit scheinen wir nicht weit von einer gewissen bedenklichen Behauptung der Sophistik zu sein. Doch ist kein Name unpassender für de Bussy als der eines Sophisten. Mehr als mancher andere ist er von einer festen Ueberzeugung durchdrungen. Aber nur weil bei ihm Eine Function des inneren Lebens alle andern so durchaus beherscht, dass nur was er durch sie als wahr anerkennt, für ihn Wirklichkeit hat. Nimmt nun bei einem andern eine andere Function des Geistes denselben Platz ein, so steht dieser ihm mit gleichem Rechte gegenüber, und er kann nur sagen: wärest Du so wie ich, so würde auch meine Ueberzeugung die Deine sein. Hiergegen ist nicht viel einzuwenden, was de Bussy zu einer Revision seiner Denkweise veranlassen könnte. Man könnte ihn fragen, ob das Streben nach Einheit im geistigen Leben des Menschen und auch die Voraussetzung einer Einheit im menschlichen Geschlecht ihm nicht gewichtiger sein müsse, aber er würde wahrscheinlich antworten, dass er gleich bereit wäre, dieselbe geltend zu machen wo er sie fände, dass er jedoch am Dasein seiner Wirklichkeit nicht zweifeln könne, wenn sich der seinen eine andere gegenüber stelle, müsse er auch die Möglichkeit des Daseins einer höheren, in der die beiden zur Einheit gebracht werden könnten, annehmen. So lange unsere Vorstellungen vom Uebersinnlichen für uns nur Reflexbilder unseres eigenen Geisteslebens sind, hinsichtlich deren keine Kritik zugelassen werden kann, weder von Seite dessen, was sich als sinnliche Erfahrung für alle zeigt, noch von Seite dessen, was andere als Wirklichkeit anerkennen zu müssen meinen, so lange ist es vollkommen conse-

quent, wenn man wie de Bussy dem Manne der Wissenschaft zuruft: ungeachtet der scheinbaren Evidenz deiner Weltanschauung, erkenne ich ihr doch keine Wirklichkeit zu, nur weil meine Wirklichkeit damit sich nicht vereinigen kann. Nur wird man sich dabei bekennen müssen, dass man dann auch für die Zuverlässigkeit seiner Glaubensvorstellungen durchaus keinen andern Grund hat, als die Befriedigung die man in ihr für das eigene religiöse Leben findet; etwas das dann auch eben so gut von allen, auch den niedrigsten, Glaubensvorstellungen die einer anderen oder niederen Stufe der Entwicklung entsprechen, behauptet werden kann. Mit andern Worten: man muss von jedem Versuche absehen, für den Inhalt der Glaubensvorstellungen noch eine andere Gültigkeit zu beanspruchen, als die bloss relative ihrer Angemessenheit für die subjective Beschaffenheit des Gläubigen, dessen Projection sie ist. De Bussy würde hierauf vielleicht antworten, dass er die Gültigkeit doch noch von etwas anderem abhängig gemacht habe, nämlich von der Normalität des Geisteslebens, dass er hingewiesen habe auf „die Reinigung der religiösen Vorstellungen durch Erweiterung und Aufhellung des Bewusstseins, die wol zum Teil die Frucht sittlicher, aber vor allem die Folge philosophischer Entwicklung ist“ (Antikr. S. 47, und die dort citirten Stellen aus den früheren Schriften). Dürften wir dies in dem Sinne verstehen, dass, je höher der Mensch als sittliches und dabei zugleich als denkendes Wesen steht, desto mehr seine Glaubensvorstellungen Vertrauen verdienen werden, so würde, wenigstens für uns, von Seiten des Verfassers ein grosser Schritt getan sein, um zu grösserer Uebereinstimmung mit ihm zu kommen. Aber es wird dem sofort hinzugefügt: „die Aufhellung des Bewusstseins lehrt uns die Elemente des Geistes von einander unterscheiden, und löst darum zuerst den Glauben, die Gemütserfahrung, und dann die religiösen Vorstellungen von historischen Facten und metaphysischen Sätzen ab“. Anstatt in der Einheit der verschiedenen Geistesfunctionen, die zum Entstehen der Glaubensvorstellungen zusammengewirkt haben, eine Bürgschaft für die Zuverlässigkeit des Inhaltes des Glaubens zu suchen, wird deswegen der Glaube für um so sicherer gehalten, je mehr er von jeder nicht specifisch religiösen Weltanschauung abgelöst ist. Warum sollten die Glaubensvorstellungen dadurch an Wahrheit, an Zuverlässigkeit gewinnen? An Lebendigkeit und Glut und dadurch auch an directer Macht über Gemüt und Willen, — das lässt sich begreifen. Je weniger Weltwissenschaft, desto weniger Hindernisse der frommen Einbildung! Aber auch um so viel weniger Bürgschaften für die Vernünftigkeit ihrer Vorstellungen! Bei einem so hoch entwickelten Geiste und zartbesaiteten Gemüte wie man dies aus diesen Schriften kennen lernt, kommt das Bedenkliche dieser Lehre weniger ans Licht. Aber dasselbe Princip der gegenseitigen Unabhängigkeit der verschiedenen Geistes-

functionen kann mit demselben Recht von jedem Schwärmer zur Entschuldigung gebraucht werden, um die gerechtesten Bedenken gegen die Projectionen seines krankhaften Gemütslebens zurückzuweisen. Was wird es de Bussy helfen, wenn er diesem Fanatiker zuruft, seine Vorstellungen seien nicht wahr, weil seine Projectionen aus einem abnormen Gemütsleben stammen, der andere kann ihm ja sofort antworten: so nenne mir die Norm, wonach die Gesundheit des Gemütslebens bestimmt werden kann. Das ist der schwache Punkt dieses Systems. Wir werden dem Verfasser nicht widersprechen, wenn er Professor Kuenen gegenüber aufrecht erhält: „dass unsere ästhetischen und religiösen Vorstellungen in unsern logischen Idealismus nicht aufgenommen werden können, weil diese ausser und über der Logik liegen“ (Antikr. S. 44), aber damit ist die Unabhängigkeit der religiösen Vorstellungen von dem logischen Denken und überhaupt von der Weltanschauung nicht erwiesen. Denn dabei bleibt immer die Verpflichtung, nach Einheit des Bewusstseins zu streben, die für die innere Wahrheit der Person durchaus unentbehrtlich ist. Das ist die Norm, die von de Bussy unglücklicherweise bei Seite geschoben ist. In wie verschiedenen Functionen auch tätig, es ist ein und derselbe Geist der sich im logischen, religiösen und ästhetischen Idealismus objectivirt, und der dabei an die Selbstkritik gebunden bleibt, nach der Regel: dein Ja sei Ja, dein Nein sei Nein. Die religiösen Vorstellungen können nicht in den logischen Idealismus aufgenommen werden. Gewis nicht. Aber die religiösen Vorstellungen müssen in denselben Geist aufgenommen werden, der sich verpflichtet weiss, die Gesetze der Logik zu achten, und der also mit sich selbst in Zwiespalt gerät, d. h. der in Unwahrheit verfällt, wenn er von derselben Sache gleichzeitig das Ja und das Nein festzuhalten trachtet. Sich daraus so wie de Bussy zu retten, indem man einfach die Weltordnung, welche die Wissenschaft lehrt, für unwirklich erklärt, weil man sonst seinen Glauben nicht aufrecht erhalten kann, ist doch eine Tat der Willkür, bei der ein ernsthafter Geist sich auf die Dauer nicht beruhigen kann. Immer wieder wird der denkende Mensch sich unter dem Zwange fühlen, die verlorene Einheit des Bewusstseins wiederzufinden, und er wird davon nicht absehen können, ohne für sich selbst das Vertrauen auf die Wahrheit seiner Glaubensvorstellungen zu untergraben.

Vergleicht man die Auffassung de Bussy's mit der von F. A. Lange, so wird meines Bedünkens eine gewisse Verwandtschaft zwischen den beiden nicht geleugnet werden können. Auch ein Unterschied ist da. Bei de Bussy lugt in dem übrigens so subjectivistischen System das Objective doch noch in der Voraussetzung hervor: dass „in der Weltordnung Factoren sein müssen, die unsern Vermögen correspondiren, den Hintergrund davon bilden“ (Antikr. S. 57). Gegen-

über den sog. ethischen Modernen scheint er geneigt, eine bejahende Antwort auf die Frage zu geben: „ob die religiösen Gemütserfahrungen die Wogen eines Lebens seien, dessen Quell in der objectiven Weltordnung liege“ (a. a. O. S. 58). Dergleichen Aussprüche wagt Lange nicht. Bei de Bussy tritt der Gegensatz der Organisation der Art und der individuellen Organisation nicht in den Vordergrund, der bei Lange die Grenze für das Gebiet der „Dichtung“ bildet, während Lange wieder nicht die scharfe Trennung der verschiedenen Vermögen des menschlichen Geistes hat, die so charakteristisch für de Bussy's System ist. So giebt es Punkte der Verschiedenheit, aber bei dem was uns jetzt hauptsächlich beschäftigt, in der Auffassung der Vorstellungen hinsichtlich des Uebersinnlichen, stimmen sie völlig überein. Bei beiden sind diese Vorstellungen nichts anderes als Selbstobjectivirungen des Gemütslebens. Bei beiden kann von Wahrheit dieser Vorstellungen in keinem andern Sinne die Rede sein, als in dem des Wertes den sie der Gemütsbeschaffenheit verdanken, aus welcher sie entspringen. Aber darum sucht man auch bei beiden vergebens nach einer befriedigenden Antwort auf die Frage nach dem Rechte der Glaubensvorstellungen als der Interpretation einer ausserhalb des Menschen vorhandenen Wirklichkeit. Dies Recht können sie nicht anerkennen, wenigstens erklären sie, es nicht geltend machen zu können. Sie glauben nicht weiter als zu der Versicherung kommen zu können, dass ihre praktisch-idealistische Weltanschauung für sie eine Notwendigkeit besitze, die sie über allen Zweifel erhebe, dass deren objective Rechtfertigung aber, nach ihrer Ueberzeugung, ausserhalb des menschlichen Bereiches liege.

Objective Rechtfertigung des Glaubens in dem Sinne von Vergewisserung über das objective Dasein des Gegenstandes des Glaubens, ist nach Dr. Ph. R. Hugenholtz in dem absolut Verpflichtenden der sittlichen Forderung zu finden. In einer Abhandlung unter dem Titel: „die Rechtfertigung des Glaubens an Gott“ (Theol. Tijdschrift 1883, aufgenommen in Studiën II, 142 ff.), lesen wir die Worte: „im Falle es in mir zu der Erkenntniss des absolut Verpflichtenden kommt, liegt darin dann die Anerkennung einer alles beherschenden Macht eingeschlossen? Diese Frage meine ich sehr positiv bejahen zu müssen. Bewusstsein vom Pflichtmässigen, sich Gehörenden, sich Geziemenden (immer in absolutem Sinne) zu haben, ist entweder nur ein leerer Schall, oder es ist: Bewusstsein von dem haben was hervorgeht und erfordert wird durch unsere ganze innere Einrichtung, in Verbindung mit dem ganzen Zusammenhange in welchem wir leben und mit allem was denselben qualificirt; — deswegen kann nur die Macht, die sowol uns, wie diesen ganzen Zusammenhang ins Leben ruft, und ihm die sich

auch in uns ausdrückende Bedeutung verleiht, uns eine uns absolut verpflichtende Bestimmung auferlegen, und das Bewusstsein davon in uns erwachen lassen" (a. a. O. S. 153 ff.). In Uebereinstimmung damit wird von ihm behauptet, dass „die kraft sittlicher Wertschätzung in uns lebendige religiös-sittliche Conviction — voraussetzt und anerkennt das Dasein und das Werk einer Macht, die unbeschränkt zu verehren und der unbeschränktes Vertrauen zu schenken ist, m. a. W. einer heiligen Allmacht" (a. a. O. S. 151). Von Dr. L. H. Slotemaker wurde hiergegen der Einwand erhoben (Bijblad van de Hervorming 1885, Nro. 8, S. 123 ff.), dass „in dieser Beweisführung stillschweigend zuerst angenommen ist, es sei eine Macht da, die die Welt beherscht, und dass darauf dieselbe in ursächliche Verbindung mit der heiligen Macht gebracht ist, die sich in unserm Pflichtbewusstsein uns zeigt. Dadurch wird dieselbe für uns die heilige Allmacht. Anders ausgedrückt: der unabweisbare Trieb zum Guten, der sich im sittlichen Menschen geltend macht, ist ein Ausfluss des Weltzusammenhanges, deswegen der Macht, die die Welt beherscht. Dagegen ist nichts einzuwenden, wenn man einmal an eine die Welt beherschende Macht glaubt. Doch ist klar, dass dann nicht das Pflichtbewusstsein uns zur Anerkennung dieser Macht bringt, sondern dass diese Anerkennung schon bei uns vorhanden sein muss, bevor wir an eine heilige Allmacht glauben können". Dr. A. Bruining, der freilich im übrigen Hugenholtz' ganze Anschauung verwirft, meinte, wenn man mit ihm das unbedingte Pflichtbewusstsein als einen besonderen Ausfluss der sittlichen Anlage des Menschen anerkenne, dann sei auch der Glaube an Gott unmittelbar gerechtfertigt, und Slotemaker's Bedenken könnte nur daher kommen, weil er nicht genügend auf Hugenholtz' Ausgangspunkt geachtet habe, auf den Begriff der unbedingten Verpflichtung (Bijblad van de Hervorming 1886, Nro. 1, S. 2 ff.).

Es scheint mir, als ob diese Bemerkung Dr. Slotemaker's Kritik noch nicht entwaffne. Folgen wir dem Fingerzeige Dr. Bruining's, und nehmen wir an, dass der Schwerpunkt des Hugenholtz'schen Beweises ausschliesslich in dem absolut bindenden Charakter des Pflichtbewusstseins gesucht werden muss. Dann ist dies das Factum, auf welchem weiter gebaut werden muss, und die Frage wird nun: liegt in diesem Factum, ohne dass ihm etwas anderes von aussen her hinzugefügt wird, der Grund für die Anerkennung einer alles beherschenden Macht, oder näher, einer heiligen Allmacht? Wie kommen wir zu dem Begriffe der Macht? Das Pflichtbewusstsein weist auf ein Gesetz in uns hin, nicht auf eine Macht. Man kann darauf gleichwol antworten: ein Gesetz das absolut bindet, zeigt sich damit zugleich als eine Macht. Das ist wahr, und wir erhalten so den Begriff „Macht", nicht als das ursprüngliche, sondern als das abgeleitete, in der Macht,

die die sittliche Forderung auf uns ausübt. Wir können sagen: wir stehen unter der Macht des Sittengesetzes in uns. Nun lässt Dr. Hugenholtz uns weiter bemerken, dass was wir also in uns finden, „aus unserer ganzen inneren Einrichtung hervorgeht, in Verbindung mit dem ganzen Zusammenhang in welchem wir leben, und mit Allem was denselben qualificirt“. Dagegen kann, dünkt mich, bei niemandem ein Bedenken bestehen. Selbst wenn man die Weltordnung von einer ausserweltlichen Ursache ableiten wollte, würde man doch anerkennen müssen, dass diese wie jede andere Eigentümlichkeit unseres Wesens ihre Erklärung in dem finden muss, was wir in unserem Zusammenhange mit dem Ganzen, dazu wir gehören, geworden sind. Aber wie kommen wir damit weiter? Das Gesetz, welches uns absolut bindet, wird dann nicht als von einer anderen Ordnung herstammend angesehen werden können, als von der, wozu „unsere ganze innere Einrichtung“ gehört, auch nicht als von aussen uns auferlegt, sondern nur als natürlich in uns entstanden. Doch das hilft uns nicht über den Punkt hinaus, den wir bis jetzt erreicht hatten. Stellen wir auch das unbedingte Pflichtbewusstsein in das Licht der allgemeinen Auffassung einer organischen Entwicklung, wodurch der Mensch auch als geistiges Wesen geworden ist, was er ist, so erhalten wir dadurch wol die Vorstellung einer im Ganzen der Dinge vorhandenen Potenz oder Macht, die sich in allem Bestehenden verwirklicht, u. a. auch im Menschen, aber das ist etwas anderes, als was von dem Verfasser gemeint wurde mit „einer Macht die unbeschränkt zu verehren und der unbedingt zu vertrauen ist, m. a. W. eine heilige Allmacht“. Man fühlt das gleich, wenn man nur beachtet, dass die erste Vorstellung auf einem logischen Urteile beruht, die andere auf einem Werturteil. Was gefunden werden muss, ist: eine sich in dem praktischen Gesetz in unserm Innern offenbarende Macht, die als heilige Allmacht Gegenstand der Verehrung für uns sein kann. Durch eine blosse Umsetzung von Gesetz in Macht, ist die nicht zu finden. Wol wird der Begriff einer Macht, wenn man ihn schon im voraus hat, sich sofort bequem an den des erkannten Gesetzes anschliessen, aber dann muss man ihn, wie Dr. Slotemaker mit Recht bemerkt, auch schon im voraus haben, und dies ist hier nicht der Fall. Von dem Begriffe des absoluten Gesetzes ohne weiteres auf eine absolute gesetzgebende Macht schliessen, kann man nicht, ohne sich desselben Fehlers schuldig zu machen, an dem alle die gewöhnlichen Beweise für das Dasein Gottes leiden.

Der einzige rechtmässige Weg, um von „der Anerkennung des absolut Verpflichtenden“ zu „der Anerkennung einer alles beherschenden Macht“ zu kommen, ist der von Kant empfohlene, der Weg des Postulates. Dr. Hugenholtz verwirft denselben nicht ausdrücklich,

aber aus seinem Satze, dass in der ersteren Anerkennung die andere „enthalten liege“, kann man doch schliessen, dass er die beiden für identisch hält, oder die zweite durch blosse Analyse aus der ersten meint ableiten zu können. Dadurch wird der Weg des Postulates stillschweigend, wenn nicht für einen Irrweg, so doch für einen unnötigen Umweg erklärt. Ich kann damit nicht übereinstimmen. Ich sehe den Weg nicht, der aus „dem absolut Verpflichtenden“ direct zu „einer alles beherschenden Macht“ hinüberführt, und ich würde darum, wenn ich keinen andern Pfad entdeckt hätte, um von dem einen zu dem andern zu kommen, vor dem Factum des absolut Verpflichtenden des Sittengesetzes in mir stille halten müssen, ohne zu einer objectiven, alles beherschenden Macht, die mich durchaus an dies Sittengesetz gebunden hält, aufsteigen zu können.

Sowol in der Philosophie wie in der Theologie wird gegenwärtig mit dem Namen Neukantianismus eine Richtung bezeichnet, deren Anhänger untereinander zu sehr in Zwiespalt sind, als dass man sie in einer allgemeinen Charakteristik zusammenfassen könnte, die aber doch, wegen der gemeinschaftlichen Leugnung der Möglichkeit eigentlichen metaphysischen Wissens, zu einander gehören. In dem Zusammenhange in welchem ich sie hier zur Sprache bringen will, liegt es ausserhalb meiner Absicht, sie in aller Verschiedenheit ihrer Denkweise näher zu skizziren. Aber wenigstens Ein Repräsentant dieser Richtung muss hier doch namhaft gemacht werden, der auf hervorragende Weise versucht hat, das Recht der Glaubensvorstellungen durch die Erklärung ihres Entstehens aus praktisch-idealistischen Motiven geltend zu machen.

Ich meine R. A. Lipsius, den bekannten Professor an der Universität Jena, der ebensosehr auf dem Gebiete der dogmatischen Theologie, wie auf dem der Erforschung der ältesten christlichen Litteratur einen Ehrenplatz unter den deutschen Gelehrten einnimmt. Lipsius hat keinen Einspruch erhoben, als Pünjer seine Denkweise mit dem Namen des „erkenntnistheoretischen Neukantianismus“ stempelte („Philosophie und Religion“ S. 318). Aber gross ist doch der Unterschied zwischen ihm und den Neukantianern aus der Schule von Ritschl, wie Herrmann und Kaftan, mit denen er in dem soeben citirten Werke eine eingehende Abrechnung gehalten hat, und in diesen Differenzen würde ich mich ohne Zaudern an seine Seite stellen. Ja, ich würde sagen, dass er in seinem „Lehrbuch der Evangelisch-protestantischen Dogmatik“ (1879), näher erläutert durch seine „Philosophie und Religion“ (1885), den von ihm eingenommenen Standpunkt auf eine Art empfohlen hat, die mir zwar nicht völlig befriedigend vorkommt,

die aber doch zu dem Besten gerechnet werden muss, was man von von dieser Seite erwarten konnte.

Bei dem Ausarbeiten seiner „Dogmatik“ gab sich Lipsius vollkommen Rechenschaft von dem Unterschiede zwischen der Aufgabe die er auf sich genommen hatte, und der welche der Bearbeiter der Religionsphilosophie zu vollbringen hat. Die Dogmatik darf ausgehen von der im religiösen Bewusstsein unmittelbar gegebenen Gewisheit der Objectivität der religiösen Beziehung als eines realen Wechselverhältnisses zwischen Gott und Mensch; während die Religionsphilosophie es dabei bewenden lassen muss, dass sie es nur mit der menschlichen Vorstellung von der Realität der religiösen Beziehung zu tun hat (Philos. und Relig. S. 318). „Sie kann, ohne selbst dogmatisch und scholastisch zu werden, die Objectivität des religiösen Verhältnisses nicht unmittelbar aus der menschlichen Vorstellung von ihr herausdeduciren, sondern muss sich begnügen, die religiösen Vorstellungen auf die in ihnen waltende Gesetzmässigkeit und Notwendigkeit zurückzuführen und dadurch das Recht der religiösen Lebensansicht als einer im geistigen Wesen des Menschen notwendig begründeten nachzuweisen“ (Dogmatik S. 5 f.). Durch genaue Inachtnahme dieses Unterschiedes hat der Verfasser die Gelegenheit verloren, die philosophische Anschauung der Religion, welche die Voraussetzung seiner Dogmatik bildet, systematisch auseinander zu setzen. Was man seine Religionsphilosophie nennen kann, muss aus dem zusammengesucht werden, was er in seiner Dogmatik zur Bestimmung des Wertes der Glaubensaussprüche anführt, und aus der principiellen Behandlung (in seinem letzteren Werke) der Unterschiede zwischen ihm und Biedermann auf der einen, und zwischen ihm und den Ritschlianern auf der andern Seite.

In Uebereinstimmung mit Biedermann und Pfleiderer hatte er in seiner Dogmatik (§§. 18, 19, 21, 24—28) den Ursprung der Religion aus dem Conflict des Selbstbewusstseins und des Weltbewusstseins, der sich im Gottesbewusstsein auflöst, erklärt. Zwar wurde dabei das Sittliche nicht als einer der ursprünglichen Factoren der religiösen Weltanschauung anerkannt, aber zwischen dem Sittlichen und dem Religiösen wurde eine innige Verwandtschaft angenommen, aus welcher es sich erklärt, dass, sobald der Mensch in geistiger Entwicklung fortzuschreiten beginnt, die religiöse Beziehung für ihn mehr und mehr einen sittlichen Charakter erhält (§. 22). Bei dieser Auffassung kommen deshalb nur psychologische Factoren in Betracht, die in allen Formen des Geisteslebens wirksam sind, und die durch ein bestimmtes Zusammenwirken wol religiöse Vorstellungen hervorbringen können, die aber an sich selbst keinen specifisch religiösen Charakter tragen. Hierin hat sich bei dem Verfasser eine Aenderung vollzogen. In seiner „Philosophie und Religion“ stellt er mehr etwas specifisch Religiöses

im Menschen in den Vordergrund, das er mit dem Namen „religiöser Trieb“ bezeichnet (auch schon in der Dogmatik §. 74). Er sagt davon: „Als eine im unmittelbaren Selbstbewusstsein des persönlichen Subjectes empfundene Nötigung betätigt sich der religiöse Trieb im Menschen. Er ist ein innerer Act seiner persönlichen Lebensbetätigung. Man kann die praktischen Motive erklären, welche in diesem Triebe ihre Befriedigung suchen, aber man kann durch keine Erklärung diesen Trieb als solchen nachmalen, geschweige denn erzeugen. Derselbe ist als ein persönlicher Lebensact des Ich zugleich eine Betätigung seiner intelligibeln Freiheit, die erlebt, aber nicht als empirisches Factum erklärt wird“ (S. 210 f.). Durch diesen Freiheitsact erhebt der Mensch sich über die Abhängigkeit von der Welt, um sich in völlige Abhängigkeit von Gott zu begeben. Diese Abhängigkeit von Gott ist gleichwol von ganz anderer Art, als die Abhängigkeitsbeziehung, in der der Mensch zur Welt oder zu seinen Mitmenschen stehen kann. Das zeigt sich selbst da, wo es noch nicht zu klarem Bewusstsein gekommen ist, bei dem Naturmenschen, der in Hinsicht auf die Gottheit Cultusgebräuche vollzieht, die er nie seinen Mitmenschen gegenüber anwenden wird. Will man dafür einen wissenschaftlichen Ausdruck, so muss man dies Verhältnis zur Gottheit nennen: transscendentale oder intelligible Abhängigkeit (S. 212).

Die Fragen, zu denen diese Lehre von einem specifischen „religiösen Triebe“ Veranlassung geben kann, lassen wir für den Augenblick beruhen, um auf das zu kommen, um welches es uns hier vor allem zu tun ist. Was wir bis jetzt vernahmen, hat nur auf die subjective Seite des Gegenstandes Beziehung, auf das, was im Menschen selbst sich ereignet. Untrennbar vereint ist mit diesem Freiheits- und Abhängigkeitsact beim Menschen die Ueberzeugung von der Realität des vorgestellten Objectes, zu welchem er in diese Abhängigkeitsbeziehung tritt. Das versteht sich von selbst. Der Act selbst würde nicht stattfinden können, wenn diese Ueberzeugung fehlte. Ebenso ist es deutlich, dass, solange diese Ueberzeugung unerschüttert bleibt, etwas „erlebt“ werden kann, das als eine Bestätigung ihres Rechtes betrachtet werden kann. Aber ist sie damit auch für den denkenden Menschen gerechtfertigt? Das fromme Gemüt hat genug an der Vorstellung von einer Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch. Aber ein Denker wie Lipsius muss auch Gründe für das Recht dieser Vorstellung haben, für die Anerkennung der objectiven Realität dieser Wechselbeziehung. Was bringt er dafür bei? Am liebsten citire ich wieder seine eigenen Worte. „Die erlebbare, aber nicht erklärbare Realität des religiösen Verhältnisses ist das Mysterium der Religion. Seine Stätte ist das innere Leben des persönlichen Subjectes; sein Wesen ein in Gott verborgenes Leben. Auch das persönliche Selbstbewusstsein, auch die intelligible Freiheit

und die Geltung des Sittengesetzes für das persönliche Subject sind Mysterien für das theoretische Erkennen. Aber in der Religion handelt es sich nicht bloss um das Mysterium unseres eigenen, in sich abgeschlossenen persönlichen Lebens, sondern um das Mysterium der Wechselbeziehung zwischen Gott und dem Menschen. Ist diese Wechselbeziehung keine Realität, dann ist die Religion allerdings, wie Dorner sen. unbegreiflicher Weise meinem Religionsbegriffe Schuld gegeben hat, „„eine Selbstbeziehung des endlichen Geistes auf eine selbstgemachte Vorstellung von Gott““. Aber jene Wechselbeziehung kann ebenso wie die intelligible Freiheit nur erlebt werden, sie ist kein Object metaphysischer Erkenntnis. Sie ist dies nicht etwa deshalb nicht, weil die Frage nach der metaphysischen Erkennbarkeit des religiösen Verhältnisses an sich selbst eine sinnlose wäre, wie Herrmann behauptet, sondern darum, weil diese Frage für das metaphysische Erkennen unlösbar ist“ (Philos. und Relig. S. 238 f.).

Nehmen wir dabei nun Act von der ausdrücklich dem hinzugefügten Bemerkung, dass Gott allein wahrhaft als überweltlicher Wille und absolute teleologische Macht erkannt wird, wenn der Mensch seine sittliche Abhängigkeit, nicht aber auch, wenn er nur seine natürliche Abhängigkeit von Gott erlebt (S. 239 ff.). Denken wir auch, um einem Misverständnisse vorzubeugen, an den von dem Verfasser in einem andern Zusammenhange gemachten Unterschied, dass, wenn auch sittliche Wahrheiten nicht auf dieselbe Weise erkannt werden wie die Objecte, welche bloss Gegenstände verstandsmässiger Untersuchung sind, darum doch die „erlebbare“ und die „erklärbare“ Welt nicht von einander als zwei verschiedene Wirklichkeiten geschieden werden können, die mit einander nichts zu tun hätten (S. 118 ff. vrgl. S. 245). Aber auch wenn wir das alles bedenken, bleibt in den angeführten Worten eine, wenigstens für mich, unüberwindliche Schwierigkeit.

Lipsius erkennt die Realität der religiösen Beziehung in dem Sinne an, dass es wirklich ein in Beziehung Treten Gottes mit dem Menschen gibt, welches der menschlichen Ueberzeugung, dass er mit Gott in Beziehung tritt, entspricht. Immer wieder kommt er mit Nachdruck darauf zurück (vergl. u. a. seine Uebereinstimmung in diesem Punkte mit Krauss und mit A. Dorner S. 242 ff.). Nun ist die Frage, die wir an ihn zu richten haben, nicht die: ob dies in der Tat so sei, sondern die: wie der Gläubige, und zwar der denkende Gläubige, wisse, dass es so sei. Die Antwort lautet: das erlebt er. Was erlebt er denn? Natürlich Wirklichkeit. Wie könnte er etwas erleben, das nicht wirklich wäre? Was es auch sein mag, das gemeint wird, Gefühl, innere Gewisheit, sittliche Krafterhöhung, es ist immer Wirklichkeit in ihm. Er hat also völliges Recht für die Behauptung: was ich erlebe, ist Wirklichkeit. Aber er muss dem hinzufügen: Wirklichkeit in

mir. Dabei bleibt die Frage noch durchaus offen, ob er die von ihm erlebte Wirklichkeit auch als eine ausser ihm vorhandene und in ihm sich offenbarende Wirklichkeit ansehen darf.

Um dazu ein Recht zu haben, müsste er behaupten können, dass die Glaubenserfahrung, auf welche er sich beruft, unmöglich sein würde, wenn das Glaubensobject, von dem er sie ableitet, nicht wirklich vorhanden wäre. Kann er dies? Ist in der Tat für die Glaubenserfahrung wol etwas anderes nötig als der Glaube an die Realität des Objectes? Die Realität des Objectes angenommen, so ist doch das, was in unserm Bereich liegt, auf das hin wir leben und dessen Einfluss wir erleben, nie das Object selbst, sondern nur die Vorstellung vom Dasein des Objectes. Ob nun objectiv eine Realität da ist, die dieser Vorstellung entspricht, oder ob die Vorstellung, was das objective Dasein des Vorgestellten betrifft, eine Einbildung ist, die Vorstellung ist doch da, und so lange sie unerschüttert bleibt, behält sie ihre Macht über uns, die wir als eine Wirklichkeit in uns erleben. Und ist das „Erleben“ nur von dem „Vorstellen“ abhängig, dann kann auch das Erlebte nie als Beweis für das Vorgestellte dienen.

Will man dies Bedenken entkräften, so muss man behaupten, dass die Vorstellung selbst nicht möglich wäre, wenn ihr keine objective Realität entspräche. Lipsius wird das sicher nicht im Allgemeinen verteidigen. Er wird sehr gut einsehen, dass er sich dadurch zum Advokaten des Teufel- und Spukglaubens und aller Torheiten des Spiritismus machte. Vielleicht aber würde er hinweisen auf den besondern Charakter der religiösen Beziehung, den er in den Vordergrund gestellt hat, als in der intelligiblen Freiheit begründet. Folgt nicht daraus, würde er fragen können, dass diese Beziehung auch eine eigentümliche Gewisheit gibt, die alle Vergleichung mit gewöhnlichen Einbildungen ausschliesst? Ich glaube nicht, dass er mit dieser Exception weiterkommen kann. Wenn man solch eine geheimnisvolle Initiative im Menschen voraussetzt, dann muss man sie doch immer als ein Vermögen ansehen, das ebensowol gut wie böse wirken kann, welches ebensowol eine unsittliche wie eine sittliche Lebensrichtung inauguriren kann. Gesetzt nun, dass jemand, der auf dem Standpunkt steht, auf dem die Anerkennung einer absoluten bösen Macht noch möglich ist, durch einen unsittlichen Freiheitsact in eine unsittliche Abhängigkeit mit dem Bösen zu treten meint, dann erlebt er, nach dieser Behauptung, ebensowol die Realität der gottlosen Wechselbeziehung wie der Fromme die der religiösen Wechselbeziehung, dann ist ebensoviel objectiver Wert in dem Wahne, dass man seine Seele dem Teufel verkauft habe, wie in dem Glauben, dass man für Zeit und Ewigkeit geborgen sei in Gott.

Aber eigentlich wird allen diesen Bedenken durch die alles abtuende Erklärung der Zugang abgeschnitten: die erlebbare, aber nicht erklärbare Realität der religiösen Beziehung sei das Mysterium der Religion. Das Mysterium lässt sich nicht rechtfertigen, sondern nur hinnehmen. Wenigstens das absolute Mysterium. Das relative, das sich dem Eingeweihten entschleiert, ist hier nicht gemeint. [1] Ist die Realität der religiösen Beziehung Mysterium in absolutem Sinne, so befindet es sich auch ausserhalb des Bereiches von Einwänden, die stets von der Voraussetzung ausgehen, man habe es mit einer Behauptung zu tun, die nach den Gesetzen des vernünftigen Denkens beurteilt werden könne.

Nichts liegt mir ferner als die Leugnung des Mysteriums. Aber in einer wissenschaftlichen Untersuchung ist die Berufung auf das Mysterium ein gefährliches Element, wenn dabei nicht scharf bestimmt wird, was das ist, das als Mysterium angesehen werden muss. Hier wird als solches die Realität der religiösen Beziehung genannt. D. h. dass etwas, um das es sich handelt, wirklich da sei. Wie kann nun jemals die Realität, das wirkliche Dasein von etwas, als ein Mysterium von uns erkannt werden? Die Gewisheit, dass etwas wirklich vorhanden ist (das Postulat, das hier nicht in Betracht kommt, ausgeschlossen), kann nur durch Erfahrung erreicht werden. Ein Existentialsatz, würde Kant sagen, kann nur synthetisch gefunden werden. Nun tritt freilich in gewissen Fällen und bei gewissen Menschen an die Stelle der eigenen Erfahrung die Autorität von andern. Zu ihr müssen wir alle bei historischen Dingen unsere Zuflucht nehmen, und ebenso in Hinsicht auf solche, die ausserhalb des Bereiches unserer eigenen Wahrnehmung liegen. Viele schreiben solcher Autorität auch auf einem Gebiete, auf dem andere sie nicht zulassen, den höchsten Wert zu. Schriftautorität für den orthodoxen Protestanten, und Kirchenautorität für den Katholiken, verbürgen denen, die sich ihnen unterwerfen, das wirkliche Dasein von Dingen, die wir nicht annehmen werden, wenn wir uns von ihnen nicht durch eigene Wahrnehmung überzeugen können. Die Realität, das wirkliche Vorhandensein von etwas, wird deswegen entweder durch Erfahrung oder durch Autorität ausgemacht. Man kann wol auf vernünftige Gründe hin zu der Voraussetzung des Daseins von irgend etwas kommen, und solch eine Voraussetzung kann einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit erhalten, aber das absolute: es ist da, erreicht man damit doch niemals. Zudem kann das hier ausser Betracht bleiben, denn solch eine Voraussetzung hat nichts mit dem Mysterium gemein,

---

[1]) Vergl. die Beschreibung des religiösen Mysteriums bei Lipsius: Dogmatik, Anm. auf S. 50.

das von Lipsius als Grund der Gewisheit für das wirkliche Dasein angerufen wird.

Das wirkliche Dasein an sich selbst, die „absolute Position“ nach dem Sprachgebrauche Kant's, kann niemals als Mysterium erlebt und dadurch für uns zur Gewisheit gebracht werden. Von etwas, dessen Dasein über allen Zweifel erhaben ist, kann man sagen, dass sein wie? ein Mysterium sei. Wie es zustande gekommen ist, wie es mit anderen Dingen zusammenhängt, wie es gewisse Folgen verursacht, das kann Mysterium sein, aber nicht die einfache Position: es ist da. Z. B. in der Transsubstantiationslehre und ebenso in der Luther'schen Abendmalstheorie ist das Mysterium nicht das wirkliche Vorhandensein des Leibes Christi in der Oblate. Das steht für den Gläubigen auf Grund der Autorität der Kirche und des Schriftwortes fest. Sondern darin liegt das Mysterium, wie die Trans- oder Consubstantiation geschieht, wie die Accidentien des Brotes mit der göttlichen Substanz vereinigt sein können. Ebenso ist in der kirchlichen Dreieinigkeitslehre nicht das „Deum triunum esse“ das Mysterium, sondern wieder das wie? desselben. Dass Gott dreieinig sei, weiss der Gläubige, weil die Schrift es ihn lehrt. Wenn er dafür den Namen Mysterium braucht, so geschieht das nicht, weil er keinen vernünftigen Grund hätte, anzunehmen, dass es so sei, denn er hat dafür einen in seinen Augen sehr vernünftigen Grund in seiner Anerkennung der Autorität der Schrift. Aber es ist für ihn ein Mysterium, weil die Dreieinigkeit an sich selbst ihm unbegreiflich ist, weil er, wenn er sie annimmt, auf alle das wie? betreffenden Fragen die Antwort schuldig bleiben muss.

Wenn Lipsius auf anderm Wege Gewisheit hätte erlangen können von dem objectiven Ursprunge dessen, was er erlebt, von der Realität dessen, was er mit dem Namen der Wechselbeziehung bezeichnet, dann könnte er, in Hinsicht auf die Art, auf welche diese Beziehung zu Stande gekommen ist, und in Hinsicht auf das, was er darin erfährt, das als Mysterium in Anspruch nehmen, was er darin nicht erklären kann, aber die Realität der Wechselbeziehung selbst kann niemals als Mysterium für ihn zur Gewisheit werden.

Vergessen wir nicht, dass dies der Punkt ist, auf den das ganze System dieses Gelehrten hinausläuft. Er verwirft ebensowol die Methode Biedermann's wie die Pfleiderer's. Er leugnet, dass die Glaubensvorstellung ihre Stütze in philosophischer Speculation finden könne, und er erklärt sich aufs Positivste gegen die Behauptung, dass sie durch wissenschaftliche Beweisführung bestätigt werden könne. In den sittlich-idealistischen Motiven, in denen der Glaube begründet ist, muss er auch die Bürgschaften seines Rechtes finden. Alles kommt also darauf an, dass in dem, was von dem Glauben „erlebt“ wird, zugleich die Bürgschaft der Realität des Glaubens-Objectes liege. Und

an diesem kritischen Punkte, von dem Alles abhängt, kommt nun die Berufung auf das Mysterium der Religion, als Grund der Gewisheit, dass der Glaubensvorstellung eine objective Wirklichkeit entspricht!

Die Unhaltbarkeit dieser Behauptung liegt, dünkt mich, vor Augen. Aber desto mehr suche ich weiter, ob Lipsius vielleicht im Glauben selbst etwas aufweisen zu können meint, als die Objectivität des Glaubensobjectes verbürgt. Kann es etwa sein, dass die Eigentümlichkeit dessen was „erlebt“ wird, in sich die Gewisheit von der Objectivität der Beziehung trägt, in der der Gläubige sich zu befinden meint?

Man könnte an das Testimonium Spiritus Sancti denken, nach dem apostolischen Worte: Gottes Geist gibt Zeugnis unserem Geist. Die Glaubenserfahrung, das „Erlebbare“, wird dann als Selbstoffenbarung des Objectiven in unserer Subjectivität aufgefasst, und kann damit als Bestätigung des Glaubens an die Realität des Objectiven gelten. Gewis kann sie das, wenn zuvor die Realität des Objectiven eine ausgemachte Sache ist. Dann wird unsere Ueberzeugung inbetreff ihrer in Allem was wir als Wirkung oder Offenbarung jenes Objectiven meinen ansehen zu müssen, eine neue Verstärkung finden. Aber so lange diese Realität selbst noch eine Frage für uns bleibt, kann es uns nichts helfen, ob wir auch gewisse Dinge, die wir erfahren, in unserer Imagination damit in Verbindung setzen. Denn gerade das Recht dazu, dies zu tun, ist das punctum quaestionis; und es kann doch schwerlich das für den Beweis eines Rechts gelten, dass man tut als ob man es besässe.

Nein, es müsste etwas anderes vorhanden sein, dass in dem „Erlebten“ als Kennzeichen objectiven Ursprungs hingestellt werden könnte. Es müsste z. B. sein, dass das „Erlebte“ eine gewisse Eigentümlichkeit zeigte, die dazu zwänge, dasselbe aus objectiver Offenbarung abzuleiten.

Vergeblich suchen wir danach. Wie wir früher bereits vernahmen, ist für Lipsius die religiöse Erkenntnis im Unterschiede von der wissenschaftlichen stets ein Wissen hinsichtlich unser selbst, nicht ein Wissen hinsichtlich eines Objectes ausser uns. Unter der Macht des „religiösen Triebes“ entsteht in uns ein Anschauungsbild von etwas Uebersinnlichem, und wenn dies in der Erinnerung fixirt wird, bildet sich daraus eine Vorstellung. Später kann diese durch Abstraction verallgemeinert werden, aber nie kann sie von ihrem ursprünglichen sinnlich-sinnbildlichen Charakter loskommen, und so muss sie immer eine inadäquate Form für das Uebersinnliche, welches sie ausdrücken will, bleiben (s. die Auseinandersetzung in der Dogmatik S. 68—73). Hat nun auch dieselbe Vorstellung zur Folge, dass sie sich selbst wieder als göttliche Offenbarung anzusehen beginnt, so bleibt doch diese Anschauung nur subjectiv-notwendig. Sie kann keine Bestätigung durch

irgend einen äusseren Beweis finden, ebensowenig wie sie jemals durch Wissenschaft und Speculation zu metaphysischer Erkenntnis erhoben werden kann (vgl. Philos. und Relig. S. 58. 90 ff. 169). Sinnlich-sinnbildliche Vorstellung ist das Einzige was wir besitzen, und von Offenbarung kann in keinem anderen Sinne die Rede sein, als in dem, dass der Gläubige dem Inhalt seiner Glaubensvorstellungen den Charakter geoffenbarter Wahrheit zuschreibt (Dogmatik S. 49 f.). An keinem einzigen Punkte kommen wir also aus dem Subjectiven heraus. Es gibt nichts im religiösen Bewusstsein, dass auf einen anderen Ursprung weist als auf die psychologischen Functionen, durch welche Vorstellungen hinsichtlich des Uebersinnlichen entstehen, und wiederum ist in diesen Functionen nichts, das als Einwirkung eines objectiven Factors angesehen werden müsste. Wir haben deshalb weder im Werden noch im Inhalt des Glaubens etwas, das zur Bürgschaft dafür dienen könnte, dass der Glaubensvorstellung eine objective Realität entspricht, dass in der Tat eine Wechselbeziehung zwischen dem Menschen und dem von ihm vorausgesetzten Gegenstande seines Glaubens besteht.

Nichts, — als nur das Mysterium der Religion! Und deswegen: nichts!

Also wiederum ein negatives Resultat. Die besten Versuche, um für das Recht der Glaubensvorstellung eine Stütze in ihrem Ursprunge aus sittlich-idealistischen Motiven zu finden, ergaben sich uns als ebenso unzulänglich wie die Versuche, für die Glaubensvorstellung einen wissenschaftlichen Beweis oder eine philosophische Bestätigung zu finden. Wenn die Religionsphilosophie die Hoffnung nicht aufgeben will, die Glaubensvorstellung, welche ausweislich der Geschichte von der Religion unabtrennlich ist, zu rechtfertigen, dann muss sie einen anderen Weg suchen als den, auf welchem wir bis jetzt das Ziel zu erreichen trachteten.

D. Die Glaubensvorstellung als Erzeugnis der dichtenden Phantasie.

Einen anderen Weg? Ist der zu finden, dann kann das nur geschehen, wenn man zum Wegweiser die Glaubensvorstellung selbst wählt. Ihr Recht wird durch ihre Art bestimmt. Darum ist die beste Methode, ihren Wert, ihre Geltung zu bestimmen, sicher die, dass wir zu untersuchen beginnen, auf welche Weise sie sich bildet und fortdauernd behauptet.

Sofort können wir dann beobachten, dass es wahrlich kein Wunder ist, wenn sie, wie sich zeigte, den für eine wissenschaftliche Behauptung nötigen Erfordernissen nicht entspricht. Wird doch, wie man auch die Mythologie der Religion erklären möge, niemand auf den Gedanken

kommen, ihren Ursprung aus irgendwelcher wissenschaftlichen Untersuchung abzuleiten. Der Anteil, den die Wissenschaft an ihrer Bildung gehabt hat, ist immer der eines kritischen Correctivs gewesen, durch welches ältere Vorstellungen in ihrer Unhaltbarkeit erkannt wurden. Aber die neuen, die den Platz jener einnahmen, mussten sich zwar nach der Weltanschauung richten, die durch den Fortschritt der Wissenschaft zur herschenden geworden war, stammten jedoch ebensowenig wie die früheren, aus dem Studierzimmer der Gelehrten her.

Nichts ist klarer, als dass der Kreis der Vorstellungen, welche der religiöse Mensch sich hinsichtlich jener übersinnlichen Macht bildete, die er zum Gegenstande seiner Verehrung machte, stets das Erzeugnis seiner dichtenden Phantasie, im Zusammenhange mit der eigentümlichen Weltanschauung, die er gemäss seiner allgemeinen Entwicklung für die wahre halten musste, gewesen ist. Was ihn dazu trieb, die von ihm vorausgesetzte übersinnliche Macht als Gottheit zu denken, war, wie sich uns früher bei der Untersuchung des Ursprunges der Religion ergab, das in ihm erwachte oder sich entwickelnde sittliche Leben. Das Object seiner Verehrung war, nicht als Gottheit sondern als Macht, durch seine Weltanschauung ihm gegeben. Der Trieb, dies Object zum Gegenstand seiner Verehrung, zu seiner Gottheit zu machen, lag in jenem Sittlichen in ihm. Die Form endlich, unter der er sich dies Object als Gottheit vorstellte und zum Gegenstand seiner Verehrung erkor, entsprang aus seiner dichtenden Phantasie.

So ist es auf dem niedrigsten religiösen Standpunkt, den wir kennen, dem des Naturismus und Animismus. Die Naturerscheinung, als selbst-wollend und selbst-tätig gedacht, oder der Geist, der darin wohnend angenommen wird, wird durch die Gemütserregung des Menschen zur Gottheit gemacht, aber dann auch sofort in gewisse Vorstellungen eingehüllt, mit denen die Phantasie sie umgibt, Vorstellungen von einer Beziehung, in die jener Gott sich gegenüber seinem Verehrer setzt, von Absichten die er mit ihm hat, von Bedingungen an die er seine Gunst knüpft, und was sonst noch zu diesen naiven kindlichen Träumen gehört. Entwächst der Mensch diesem ersten Zustande der Entwicklung, und bildet sich ein gesellschaftliches Leben mit seiner Verschiedenheit von Formen und Bedürfnissen, dann ändert sich in Uebereinstimmung damit die Glaubensvorstellung, aber der Process bleibt ganz derselbe.

Der Polytheismus bleibt immer Vergötterung der Naturmacht, aber er entspricht, wenigstens in seinen höheren Formen, der höheren Stufe der Entwicklung, auf welcher in der Naturanschauung bereits trennende und ordnende Unterscheidungen durchgedrungen, und das Vernünftige wie das Sittliche im Menschen in ihrem principiellen Gegensatze zu dem Sinnlich-Natürlichen erkannt sind. Das Motiv zur Verehrung ist ge-

reinigt, das Object, das zur Gottheit gemacht wird, ist breiter und tiefer erfasst, und nun dichtet die Phantasie daraus eine Götterwelt, in der das Uebersinnliche die Gestalt einer per viam eminentiae vergöttlichten Menschengesellschaft annimmt. Zu ganz anderem Resultate führt derselbe Process bei den semitischen Stämmen, besonders bei Israel. Er beginnt ebenso mit dem niederen Naturdienst, entbehrt aber der reichen Entfaltung eines vielseitigen gesellschaftlichen Lebens, welches z. B. bei den Griechen den Polytheismus zu der natürlichen Form der Gottesverehrung machte, und geht, unter dem mächtigen Einfluss der Propheten, bald in einen relativen Monotheismus über. Aber was ist Jahve wieder anderes als das Bild, welches, nicht durch wissenschaftliche Erklärung, sondern durch die sittliche Begeisterung des Propheten auf das übertragen wird, was die Weltanschauung des nomadisirenden Semiten als höchste Macht erkannt hatte? Immer zwar ist diese Macht noch Naturmacht, aber sie wird, da jegliche Naturwissenschaft, die zu irgend einer Vorstellung der Immanenz hätte führen können, fehlt, streng transscendent als frei herschend über die Natur gedacht, und dann, nach dem prophetischen Ideale, als Gesetzgeber und Richter der menschlichen Gesellschaft aufgefasst, ohne Aehnlichkeit mit Allem was man den socialen Charakter der griechischen Götterwelt nennen könnte, ohne Zweiheit des Geschlechts, ohne Verteilung der Macht an die Glieder einer Götterfamilie, einsam thronend über Wolken und Himmel, nur umgeben von dem Heere ihrer Diener, die ihre Befehle ausführen. Allmählich erhält dann das Gemütsleben des frommen Israeliten eine mildere Färbung, und demgemäss modificirt sich auch die religiöse Poesie. Das Geheimnis der wahren Sittlichkeit, als der reinen Gesinnung, als der Eingebung des Herzens, wird entdeckt, und der Gott vom Sinai, der die Sünden der Väter heimsucht an den Kindern bis ins dritte und vierte Geschlecht, wird zu einem Vater der sich über seine Kinder erbarmt, der, ob eine Mutter ihres Säuglings vergesse, doch die Seinen nicht vergisst oder verlässt. Das ist der Anfang des Evangeliums Jesu. Seine Naturwissenschaft steht nicht höher als die einer Anzahl früherer Jahrhunderte. Auch für ihn ist, was wir Natur nennen, einfach das Werk der Einen, höchsten Macht, die alles geschaffen hat, alles imstande hält, und alles durchaus nach ihrem eigenen Wolgefallen ordnet. Aber er ist Prophet im eminentesten Sinn, und was sein edles Herz, von Gott erfüllt, ihm eingibt, das spricht er in der schönsten Poesie aus die je auf Erden gehört ward. Natur und Geschichte, Gemütsempfindung und Lebenserfahrung, Alles dient ihm zur Beschreibung jenes Reiches Gottes, in dem er Alle vereinigen und Alle beseligen möchte in der Verehrung des Allvaters im Himmel. Wer denkt bei seiner Predigt an das wissenschaftliche Recht seines Gottesbegriffes? Es ist die Sprache der Religion, die er spricht; es ist die

dichtende Phantasie, die, unbekümmert um Erklärung oder Beweis, in Glaubensvorstellung umsetzt was der Glaube in seinem eigenen Inneren ist. So wird das Christentum geboren, mit der einfachsten und schönsten Mythologie mit der je eine Religion aufgetreten ist. Aber nicht lange kann sie ihre ursprüngliche Reinheit bewahren. Denn die Kirche kommt in Berührung mit der Philosophie, die Fragen der Weltanschauung aufwirft, nach denen die Vorstellung von der übersinnlichen Macht sich modificiren muss. Das Object muss nun so gedacht werden, dass eine Verbindung des Unendlichen mit dem Endlichen möglich ist. Und wieder trachtet die dichtende Phantasie diesem neuen Bedürfnisse zu entsprechen: durch die Glaubensvorstellung von dem fleischgewordenen Worte, das unter den Menschen gewohnt hat, und nun dahin zurückgegangen ist wo es vorher war, aber den Paraklet gesendet hat zur Vollführung seines Werkes. Die Theologen bemeistern sich dieser Poesie und bilden daraus ihre Dreieinigkeitslehre, aber als diese durch die kirchliche Autorität den Gläubigen aufgedrängt wird, zeigt es sich zugleich, dass die dogmatische Versteinerung sie zu viel von ihrem Charakter als Glaubensvorstellung hat verlieren lassen, als dass sie in Wahrheit Gegenstand religiöser Verehrung sein könnte. Das kirchliche Lehrstück bleibt officielle Kirchenlehre, aber das Volk dichtet aus seinen alten vorchristlichen Erinnerungen und aus dem reichen Stoffe der christlichen Legenden seine Heiligenmythologie, die als eine Untergötterwelt die Beziehung mit dem Uebersinnlichen lebendig erhält. Sofort räumt die Reformation mit dieser Heiligenwelt wieder auf. Der Glaube, heisst es, wird gereinigt, und wenn man an alle die Ungerechtigkeiten denkt, welche von der Kirche mit dem Marien- und Heiligen-Cultus verübt sind, durfte es wirklich eine Reinigung heissen, dass die Veranlassung dazu fortgenommen wurde. Aber zugleich ward einer der unentbehrlichen Factoren des religiösen Lebens, die dichtende Phantasie, in Bande gelegt. Als Object der Verehrung bekam die Gemeinde ein Dogma von einer dreieinigen Gottheit, die den Ratschluss der Erlösung der Auserwählten einstmals ausgeführt hatte. War das ein Gott für den Frommen? Unter der Schreckensherschaft der Synoden und Consistorien, die für dies Dogma religiöse Verehrung forderten, hat die Gemeinde gehungert und gedurstet nach dem Heil, und es ist ergreifend, zu sehen, wie die Phantasie fortwährend versucht, etwas daraus zu machen das wieder Object religiösen Glaubens werden könnte: bald, indem sie den Vater daraus hervortreten lässt, als den Gott der die Sünder sucht, bald, indem sie den Sohn als den lieben Herrn Jesus ergreift, der für die Sünder stirbt, bald, indem sie den Geist aus seiner transscendenten Position herabholt und zum innewohnenden Princip der wahrhaft Frommen macht. Als jedermann glaubte, dass die Dreieinigkeitslehre eine wissenschaftlich unantastbare Wahrheit sei, hat niemand von ihr

für sein Herz genug gehabt, nicht weil ein dreieiniger Gott nicht Gegenstand des Glaubens sein könnte — warum sollte das nicht angehen? — sondern weil diese Lehre ausschliesslich ein wissenschaftliches Dogma geworden war, und damit ihren Charakter als Glaubensvorstellung verloren hatte.

Beim Untergange des Dogmatismus in den protestantischen Kirchgenossenschaften hat auch die dichtende Phantasie ihre Rechte wiedergewonnen, und dieselben gebraucht, um wieder in eigenen Glaubensvorstellungen Befriedigung für das religiöse Bedürfnis zu finden. Aber die neuere Zeit war dem nicht günstig. Wie alle Poesie, so leidet auch die der Religion unter der Uebermacht der exacten Wissenschaft.

Es liegt in der Natur der Sache, dass die Glaubensvorstellungen auf die Dauer stets mit der sich ausbreitenden Welterkenntnis in Conflict kommen mussten. Entstanden auf einem niedrigern Standpunkte der Entwicklung, blieben sie in Geltung, auch als das allgemeine Denken schon einen höhern Standpunkt erreicht hatte, und wurden meistens durch die Priester um so hartnäckiger als überlieferte heilige Wahrheit verteidigt, je weniger sie noch im Volksleben wurzelten. Aber auf die Länge musste die vermeintliche göttliche Autorität allezeit dem Fortschritt der Erkenntnis und Bildung unterliegen. Die veraltete Glaubenslehre fand keinen Glauben mehr, sobald eine neue Weltanschauung hinreichend im Volksbewusstsein durchdrungen war, um den Stoff für eine neue Glaubensvorstellung abzugeben. So haben zu allen Zeiten Glaube und Wissenschaft immer auf gespanntem Fusse mit einander gestanden. Aber solange die Phantasie nur Raum genug für ihre Schöpfungen behielt, und sich innerhalb des ihr übrig gelassenen Kreises frei bewegen konnte, trug auch der Conflict einen weniger bedenklichen Charakter. Und wie lange Zeit hindurch haben Wissenschaft und Philosophie das Gebiet des Heiligen ehrerbietig umgangen! Die Begründer des modernen Denkens und Wissens, Descartes und Newton, beugten sich noch mit ungeheuchelter Achtung vor der Autorität der Kirche und der Schrift. Ganz anders freilich ist es geworden, seitdem die Grenzlinie zwischen Heilig und Profan ausgelöscht ist, das Wunder seinen Credit im allgemeinen Bewusstsein verloren hat, und die unbeschränkte Herschaft eines unveränderlichen Naturgesetzes in dasselbe Bewusstsein aufgenommen wurde. Nicht nur dass dadurch die Phantasie sich behindert fühlt in der freien Verfügung über den Stoff, aus dem sie ihre Vorstellungen bilden muss; es kommt auch noch etwas anderes hinzu. Die streng wissenschaftliche Methode, in welche der Mensch gegenwärtig schon von seiner ersten Erziehung an eingeführt wird, lähmt den Flügelschlag der Phantasie. Das schöpferische Vermögen des Geistes siecht unter der Schulzucht einer mehr wissenschaftlichen Bildung dahin. Die wahren Dichter werden selten, und die

prophetische Ursprünglichkeit im religiösen Leben wird gar zu sehr vermisst. Das kann und wird zwar anders werden, wenn der menschliche Geist, der jetzt noch meist receptiv all' der Fülle von Erkenntnisstoff, die er sich aneignen muss, gegenübersteht, sich diesen Stoff gehörig zu eigen gemacht haben wird, so dass er frei über ihn verfügt. Dann wird die dichtende Phantasie sich auch dieses neuen Reichtums zu bedienen wissen, um neue Schöpfungen hervorzubringen, die sicher von den alten sehr verschieden sein, die aber mit dem übereinstimmen werden, was dann als Wahrheit anerkannt werden kann, und die darum auch dem religiös gestimmten Gemüte Befriedigung werden geben können.

Wie es hier an einigen Beispielen erläutert wurde, so ist es überall und allezeit in der Religion gewesen. Die Glaubensvorstellungen waren ursprünglich immer Erzeugnisse der dichtenden Phantasie, die dann von der Ueberlieferung als Glaubenslehre fortgepflanzt wurden und in diesem Charakter herschend blieben, bis dass sie durch andere, wiederum ursprünglich aus der dichtenden Phantasie geborene, Vorstellungen verdrängt wurden. Die Allgemeinheit dieser Erscheinung spricht für ihre Notwendigkeit, so dass man sagen kann: diese Glaubensvorstellungen sind unzertrennlich von der Religion. Nicht nur als Ausdruck des vorhandenen Glaubens, sondern ebensosehr als Stütze des Glaubens. Scheinbar liegt etwas Widersprechendes in dieser Behauptung, dass der Glaube seine Stütze in seiner eigenen Objectivirung finden soll. Dennoch ist es so. Wenn das was in dem frommen Gemüte eines Jesus sich ereignet, in die Vorstellung eines himmlischen Vaters sich umgestaltet, dann wird gerade diese Vorstellung für ihn eine Quelle der Stärkung des Glaubens, sodass er durch sie lebt, und von ihr seine Kraft auch bei der schwersten Glaubensprüfung empfängt. Dies hängt mit der Eigentümlichkeit dieser Wirksamkeit der Phantasie zusammen, dass sie nicht mit dem Bewusstsein ihres schöpferischen Vermögens verbunden ist. Es ist keine Poesie, bei der der Dichter sich Rechenschaft davon gibt, dass die Form, in welche er irgend einen Gedanken kleidet, aus seiner eigenen Phantasie stammt, und darum auch nicht als Beschreibung einer ausser ihm bestehenden Wirklichkeit betrachtet werden kann. Nein! Der religiöse Glaube glaubt an die Realität seiner eigenen Phantasiegebilde.

Wenn er sich das Allerhöchste in einer Form denkt, die der Natur- und Menschenwelt entnommen ist, so macht er keinen Unterschied zwischen Inhalt und Einkleidung, sondern er ponirt das Bild, in welches er beide zusammengefasst hat, in unteilbarer Einheit, als wirklich so seiend, und macht es so zum Gegenstande der Verehrung. Wir Späteren werden von Jesu Gottesvorstellung sagen, dass der Stoff zu derselben ihm von seinem eigenen Gemütsleben gegeben war, welches ihn die

Liebe als das Höchste kennen gelehrt hatte, und dass er die dichterische Einkleidung dafür der Beziehung des Vaters zu seinem Kinde entnahm; aber er selbst hat diesen Unterschied nicht gemacht. Das: Gott ist Vater! war für ihn Wahrheit im objectivsten Sinne, sodass er wirklich meinte, damit das eigentliche Wesen Gottes zu beschreiben. Was wir jetzt tun, das Zergliedern der Glaubensvorstellung, das Zurückführen ihres Inhaltes auf einen Reflex der eigenen menschlichen Gemütsbeschaffenheit, das Unterscheiden der Form, in welcher dieser Inhalt dargestellt wird, das Erklären dieser Form als eines Erzeugnisses der Phantasie: das alles liegt dem Propheten fern, der mit einer neuen Schöpfung religiöser Begeisterung auftritt. Er selbst weiss nicht anders, als dass es wirklich so ist, wie er es sich vorstellt, und dass er es sich so vorstellen kann, schreibt er nicht seinem eigenen schöpferischen Vermögen zu, sondern nur dem, dass das Objective sich ihm also geoffenbart hat. Wenn dann andere diese Vorstellung von ihm übernehmen, hilft seine Autorität noch mehr dazu, auch sie in dieser Vorstellung objective Wahrheit finden zu lassen. Und doch finden sie dieselbe darin nicht nur auf seine Autorität hin. Es wiederholt sich bei ihnen dasselbe, was jenen zur Erzeugung dieser Vorstellung führte. Aber auf etwas andere Weise: nicht als ein Finden, sondern als ein Bestätigen. Die Vorstellung ist für sie gegeben, aber während sie ihr religiöses Leben auf sie und nach ihr richten, wird immer auch ihre Phantasie gereizt, um gleichsam neu zu schaffen, was sie vorher nur hingenommen hatten. So lange diese für sie noch wirklich Glaubensvorstellung, und noch nicht zu einem bloss verstandesmässig als wahr anerkannten Dogma entartet ist, erneuert sie sich forwährend für sie aus ihrer eigenen Erfahrung ihrer Wahrheit. Das zuerst als wahr Angenommene erhält für sie etwas persönliches, dadurch dass es in Zusammenhang mit den Besonderheiten ihres eigenen Gemütslebens kommt, und aus diesen subjectiven Gemütserfahrungen schafft die Phantasie wieder besondere Züge zu jener Vorstellung hinzu, die ihr eine erhöhte Realität geben. Jeder kann an sich selbst die Probe machen, wie seine ihm traditionell beigebrachte Glaubensvorstellung langsam angewachsen ist, sich modificirt und erneuert hat aus dem was er selbst mit ihr durchlebte, und was seine Phantasie aus seiner Lebenserfahrung in sie hineintrug, und wie gerade dies Eigene ihr jene Realität für ihn gab, die das von andern Uebernommene niemals so haben kann.

Diese Glaubensvorstellungen sind eine Lebensbedingung für den Glauben. Zwar macht sich das Bedürfnis danach nicht bei allen in gleicher Weise fühlbar. Allerlei Verschiedenheit, aber vor allem die Verschiedenheit der Entwicklung übt darauf Einfluss. Das Vorherschen der Phantasie oder des Verstandes erhöht oder ermässigt dieses Bedürfnis. Daher kommt es, dass es im Allgemeinen bei der Frau sich

dringender kundgibt als beim Manne, und im praktischen Leben mehr als im Leben des Forschers. Aber doch bleibt allgemeine Regel, dass die Religion nicht allein von Begriffen leben kann, dass sie Vorstellungen nötig hat, denen Realität zugeschrieben werden kann. Daher kommt es, dass der Rationalismus, wie woltätig er sich auch manchesmal für die Moralität erwiesen hat, immer verhängnisvoll für die Religiosität ist. Mit seiner nüchternen Verstandeskritik schreckt er die Phantasie ab, sich an neue Schöpfungen zu wagen, und zieht er das Mistrauen gegen das gross, was aus poetischer Inspiration geboren wird. Keine Religion ohne Prophetie, und kein Prophet aus dem Rationalismus! Die Religion kann nur dabei gewinnen, wenn von Zeit zu Zeit eine Aufklärungsperiode die Rechnung dessen aufmacht, was von dem Ueberlieferten noch geglaubt werden kann auf Seiten derer, die auf der Höhe ihrer Zeit stehen, aber sowie dieser Reinigungsprocess vorüber ist, muss sofort wieder ein Schleiermacher kommen, um Prophetie und Poesie in der Religion wieder in ihre Rechte einzusetzen.

Bei dieser Erklärung des Ursprunges und Charakters der Glaubensvorstellung, entsteht sofort die Frage nach ihrem Werte. Hätten wir sie als wissenschaftliche Position anerkennen können, so hätte sie auch, insofern sie sich eines Beweises fähig zeigte, Anspruch auf wissenschaftliche Autorität machen können. Aber ist sie eine Frucht der dichtenden Phantasie, ist sie Poesie, dann scheint ihr Wert in Gefahr zu geraten. Wenigstens ihr Wert im Sinne von Wahrheit zu sein, und gerade nur in diesem Sinne hat sie Wert für den Glauben. Ist sie als Wahrheit erkannt, so wird ihr Wert noch durch ihre Schönheit, wodurch sie um so viel mehr Eindruck auf das Gemüt machen kann erhöht werden; aber was der Glaube an ihr haben kann, hängt doch gänzlich von dem Vertrauen ab, das er zu der Wahrheit ihres Inhaltes zu haben vermag.

Die Frage ist deshalb: in welchem Sinn und in welchem Masse der Glaubensvorstellung als Frucht der dichtenden Phantasie Wahrheit zuerkannt werden kann.

Der allgemeine Begriff der Wahrheit ist: Uebereinstimmung der Vorstellung mit der Sache die sie vorstellt. Der Bericht heisst wahr, wenn er getreu wiedergibt was geschehen ist, das Porträt, wenn es dem Antlitze der Person ähnlich ist. Will man, so könnte man dies objective Wahrheit nennen, weil damit gemeint wird: es gibt ein Object dessen was hier dargestellt ist, und dies ist so, wie es hier dargestellt ist. Die Wahrheit wird dann erkannt durch Vergleichung der Vorstellung mit dem Object, das zu dem Ende im Bereich der Wahrnehmung sich befinden muss.

Dieser Begriff der Wahrheit wurde von Pfleiderer angewandt, als er behauptete, die objective Wahrheit des Gottesglaubens bewiesen zu haben. Er meinte: es gibt eine Vorstellung von Gott; nun habe ich bewiesen, dass es ein Object gibt, welches dieser Vorstellung entspricht. Darauf lässt er dann den Beweis folgen, dass das Object wirklich so sei, wie man es sich vorgestellt hatte. Indessen, wäre auch wider den Beweis nichts einzuwenden gewesen, so würde er dennoch nie als Beweis objectiver Wahrheit, in dem Sinne, den wir soeben meinten haben gelten können. Was hatte er denn getan? Er hatte nicht das Object aufgezeigt, und die Vorstellung damit verglichen, so wie man die objective Wahrheit des Porträts ausmacht, indem man es mit der Person selbst vergleicht. Sondern er hatte der vorhandenen Vorstellung vom Dasein eines Gottes einen logischen Beweis gegenüber gestellt, dessen Resultat war, dass man aus logischen Gründen zu der Anerkennung des Daseins solch eines höchsten Wesens kommen müsse. Vom Finden oder Vergleichen von etwas Objectivem war also keine Rede gewesen. Alles war subjectiv geblieben, und der Beweis bestand nur darin, dass nachgewiesen ward, wie wir als denkende Wesen dieselbe Ueberzeugung hinsichtlich des Uebersinnlichen hegen müssten, wie diejenige, die wir traditionell auf religiösem Gebiet überkommen haben.

Objective Wahrheit, im vollen Sinne des Wortes, kann niemals von etwas bewiesen werden, dessen Object der sinnlichen Wahrnehmung unzugänglich ist. Und wenn man mit Pfleiderer das Wort dennoch gebrauchen will, so muss man sich Rechenschaft davon geben: dass damit in Hinsicht auf das Uebersinnliche nie mehr gemeint sein kann, als dass für uns genügender Grund vorhanden ist, uns vom Dasein des Objectes überzeugt zu halten. Aber dann ist es doch eigentlich besser, dafür sich eines Ausdruckes nicht zu bedienen, der so leicht Veranlassung zum Misverständnis geben kann.

Sehen wir davon ab, für die Glaubensvorstellung Anspruch auf den Titel objectiver Wahrheit zu erheben, so müssen wir sogar noch einen Schritt weiter gehen und anerkennen, dass wir ihre Wahrheit auch nicht in dem Sinne verteidigen können, als ob wir auf reine Vernunftgründe hin das Dasein des von ihr vorausgesetzten Objectes für uns selbst und für andere zur Gewisheit erheben könnten. Das war das Resultat, zu dem wir durch die Untersuchung der sogenannten Beweise für das Dasein Gottes kamen, und dies Resultat war zu sicher begründet, als dass wir uns von seiner Gültigkeit irgend etwas abdingen lassen könnten. Darum, wenn uns jemand sagt: ich kann die Wahrheit deiner Glaubensvorstellung nur dann anerkennen, wenn du mich durch einen rein-wissenschaftlichen Beweis, durch Anwendung der logischen Gesetze auf die Data der Erfahrung überzeugen kannst, dass ich das Dasein des von dir vorausgesetzten Objectes anerkennen muss,

— dann können wir nur antworten, dass wir dazu nicht imstande sind, und dass wir ebensowenig für uns wie für andere die Wahrheit unserer Glaubensvorstellung in diesem Sinne beweisen können.

Wir würden freilich dieser Antwort noch etwas hinzuzufügen haben. Wir lassen den Begriff „Wahrheit“ unverändert. Er bleibt: Uebereinstimmung des Vorgestellten mit der Vorstellung, entweder dass wirklich etwas da ist was dazusein vorausgesetzt wird, oder dass etwas wirklich so ist wie es zu sein angesehen wird. Darüber Gewisheit zu erlangen, nennen wir: sich von der Wahrheit überzeugen. Nun geht jene Behauptung von vorhin von der Position aus, dass diese Gewisheit nur durch wissenschaftliche Beweisführung zu erlangen sei, m. a. W. durch das verstandesmässige Urteil. Ich meine nicht das Verstandesurteil, das natürlich bei keiner Ueberzeugung fehlen kann, sondern das verstandesmässige Urteil, das nur auf logischem Denken, angewandt auf gut festgestellte Tatsachen, beruht. Ist das richtig? Gibt es nicht auch eine Gewisheit die auf Vertrauen beruht? Erinnern wir uns dessen was wir früher fanden, als wir das Recht des Glaubens an uns selbst untersuchten. Da haben wir gesehen, dass es für uns durchaus keine Gewisheit gibt, die nicht auf Vertrauen beruhte. Die Gewisheit unserer Wahrnehmung stützt sich für uns ausschliesslich auf das Vertrauen in die Treue unseres Wahrnehmungsvermögens. Die Gewisheit unserer Beweisführung ebenso auf unser Vertrauen in die Richtigkeit unseres Denkvermögens. Die genannte Behauptung bedeutet also eigentlich: ich vertraue auf nichts anderes als auf sinnliche Erfahrung und Logik; was ich damit nicht beweisen kann, das gilt für mich nicht. Gibt es nun wol jemanden, der dies mit Wahrheit sagen kann? Wird nicht jeder Mensch, auch der strengste Intellectualist, seine Gewisheit immer auf allerlei bauen, wofür kein logischer Beweis zu liefern ist? Man denke nur an die gesellschaftlichen Verhältnisse, die ausschliesslich auf der Voraussetzung, dass man sich auf einander verlassen könne, beruhen. Wird möglicherweise der Intellectualist sagen: darin habe ich auch keine G e w i s h e i t! so können wir ihm entgegenhalten: und du wagst doch dein ganzes Lebensglück, indem du dein Geschick mit dem der Frau, die du liebst, verbindest, du wagst dein Vermögen, indem du es dem Manne leihest, dessen Ehrlichkeit dir über allen Verdacht erhaben ist, — ist dafür denn weniger Gewisheit nötig als für die Annahme einer wissenschaftlich nicht beweisbaren Behauptung? Deine Handlungsweise stützt sich doch einzig und allein auf das Vertrauen in die Wahrheit deiner Meinung: dass die Frau, der Freund so ist, wie du dir sie vorstellst. Es gibt, ausser der verstandesmässigen, auch eine s i t t l i c h e Ueberzeugung, die man wol aus einem Vorurteil der Schule als ungenügend verurteilen, ohne die man aber keinen Schritt im Leben tun kann. Sobald sich nur das Geringste von Wertschätzung, von Billigung

oder Misbilligung, von Sympathie oder Antipathie in das Urteil einmengt, ist die logische Beweisführung schon nicht mehr völlig zu liefern, und wenn damit alle Gewisheit für uns aufhörte, würde es trübselig für uns aussehen. Ich möchte den Menschen sehen, der es aushielte, auch nur Einen Tag bloss auf mathematische Gewisheit hin leben zu wollen.

Dies sage ich nicht, um nun das Recht dieser sittlichen Ueberzeugung einfach für die Wahrheit der Glaubensvorstellung anzurufen. Sie kann auf dies Recht Anspruch machen, insofern sie im sittlichen Bewusstsein begründet ist. Das haben wir früher bewiesen. Aber ob sie auch weiter, als Glaubenspoesie, ein Recht auf die Anerkennung ihrer Wahrheit hat, das muss erst noch näher untersucht werden. Vor der Hand dient diese Bemerkung über die Möglichkeit, um noch längs eines andern Weges als durch wissenschaftliche Beweisführung Gewisheit zu erlangen, nur dazu, um bemerklich zu machen, dass gegen die Wahrheit der Glaubensvorstellung noch nichts Entscheidendes beigebracht ist, wenn man hinsichtlich ihrer, und zwar vollkommen mit Recht, nachgewiesen hat, dass ihre Wahrheit nicht durch eine logische Argumentation zu Gunsten des Daseins eines ihr entsprechenden Objectes bewiesen werden kann.

Wer dem letzteren ohne Anstand zustimmt, wird sich dadurch nicht bewegen lassen, seine Glaubensvorstellung auf eine Linie mit Phantasiegebilden zu setzen, für die niemals im Ernst ein Anspruch auf Wahrheit erhoben werden kann. Fragt man ihn, wodurch sich denn das eine vom andern unterscheide, so wird er sich auf die Notwendigkeit berufen, mit der z. B. sein Gottesglaube aus seiner ganzen Gemütsbeschaffenheit entsteht, welche Notwendigkeit keine Vergleichung desselben mit einem Phantasiegebilde wie dem eines Schutzengels zulässt. Er wird sagen: sei diese Vorstellung auch unbeweisbar, sie ist für mich *wahr*, denn ich kann nicht anders als dass ich annehme, ihr entspreche die Wirklichkeit. Sie ist also *meine Wahrheit*, von mir als Wahrheit erkannt wegen ihres notwendigen Zusammenhanges mit meiner sittlichen und vernünftigen Beschaffenheit. Damit meine ich völlig in meinem Rechte zu sein. Das ist auch etwas, dem meistens zu wenig Wert zugeschrieben wird, dass jede Wahrheit jemandes Wahrheit sein muss, m. a. W. dass das Behaupten der Uebereinstimmung zwischen einer Vorstellung und dem Vorgestellten immer durch jemanden geschehen muss, und deswegen ebenso sehr von dem abhängig ist, was jene Person selbst ist, wie von dem, worüber sie urteilt. So lange man auf dem Gebiete des exacten Wissens bleibt, kommt das nicht in Betracht. Mathematische Wahrheiten sind allgemein wahr. Aber kaum ist man ausserhalb dieses Gebietes, so macht die Subjectivität sich geltend, und was für den einen wahr ist, wird für den andern unwahr. Verkennt man das, so verfällt man bald in das Unrecht, anderen als

wahr aufdringen zu wollen, was für sie unwahr ist, weil ihre Augen, körperlich und geistig, es anders sehen. Für den Farbenblinden ist die Rose nicht rot. Für den Naturmenschen ist das ius talionis nichts Böses. Für den Griechen ist das Kreuz als Zeichen des Heils eine Torheit, und für den Juden ein Aergernis. Und hat auch Paulus recht, dass es eine Weisheit und Kraft Gottes ist, so hat er doch nur recht für ihn, Paulus, und für die, welche wie er es als solches kennen gelernt haben.

Von diesem Begriff der Wahrheit kann Gebrauch gemacht werden, um der oberflächlichen Anschauung, die in der Geschichte der Religion nichts anderes sieht als eine Aufeinanderfolge von sich gegenseitig auflösenden Verirrungen, die Würdigung des Rechts einer jeden Religionsform für einen bestimmten Entwicklungsstandpunkt entgegen zu stellen. Wenn wir jetzt noch eine griechische Götterwelt verehrten, oder wenn wir dem primitiven Monotheismus Israels huldigten, würden wir uns sicherlich einer Aergernis gebenden Unwahrheit schuldig machen, weil auf unserm Entwicklungsstandpunkte eine derartige Vorstellung von der Gottheit kein ehrlicher Ausdruck unseres Seelenlebens sein kann. Aber für den Griechen war der Polytheismus wahr, und für den Israeliten der Jahve-Cultus, nicht allein in dem Sinne, dass sie ehrlich an die Realität dieser Einbildungswesen glaubten, sondern in der Tat auch in dem Sinne, dass sie keine andere Vorstellung von der Gottheit haben konnten, sodass eine andere und höhere, z. B. die christliche, für sie nicht wahr gewesen sein würde. Sokrates hätte an den Gott des Deutero-Jesaja nicht glauben können. Dazu war er viel zu sehr Grieche. Sein Monotheismus hatte für ihn nur Wahrheit in der Symbolisirung des Polytheismus und mit der Immanenz des Dämonischen, — lauter Greuel für den Rigoristen, der sich am Knistern der Flammen, die mit den Abgöttern des Heidentums genährt wurden, erfreuen konnte.

Wenn man für diesen Begriff der Wahrheit einen Unterscheidungs-Namen verlangte, so würde vielleicht der der relativen Wahrheit der passendste sein, weil hiermit eine Wahrheit gemeint ist, deren Anerkennung ganz und gar von dem Standpunkte abhängt, auf den man sich bei der Beurteilung stellt. Man hat damit seinen Spott getrieben und gesagt: was wahr an dieser, ist falsch an jener Seite der Pyrenäen. Und dieser Spott ist verdient, wenn man für eine Wahrheit den Anspruch auf absolute Wahrheit macht. Dennoch aber bleibt es wahr, dass eine geographische Grenze, wenn dieselbe wirklich eine Verschiedenheit der Volksart und Volksentwicklung angibt, auch eine Grenze der Wahrheit sein kann. Das kann natürlich von denen nicht zugegeben werden, die im Besitz der absoluten Wahrheit zu sein meinen, und die darum alles, was davon abweicht, für Irrtum und Lüge halten müssen; aber wer für seine Einsicht keine göttliche Autorität zu heischen

wagt, der muss anerkennen, dass keine andere als relative Wahrheit für uns erreichbar ist. Diese Behauptung ist eine allgemeine, weil alle Wahrheitserkenntnis für uns von dem Gebrauch unserer vernünftigen Vermögen abhängig ist. Aber sie verliert ihre Bedeutung, wo keine Verschiedenheit der Einsicht vorkommt oder bestehen bleiben kann, wie in den exacten Wissenschaften. Jemehr dagegen die Subjectivität auf das Urteil Einfluss ausüben kann, um soviel mehr wird es offenbar, dass wir es nicht weiter bringen können als zu dem, was für uns wahr ist. Kommt man endlich zu Vorstellungen vom Uebersinnlichen, für die kein wissenschaftlicher Beweis möglich ist, so muss der Wahn von einer für Alle gleicherweise geltenden Wahrheit gänzlich aufgegeben werden.

Es leidet keinen Zweifel, die meisten Menschen sind bei dem, was sie ihren religiösen Glauben nennen, noch immer in diesem Wahne befangen. Nicht nur in den Kreisen, in denen die Bildung nur erst geringe Fortschritte gemacht hat, sondern ebensosehr unter den Entwickelteren, die sonst wol tiefern Nachdenkens fähig sind. Das ist um so bemerkenswerter, weil sie auf dem verwandten Gebiete des Aesthetischen das relative Recht verschiedener Auffassungen völlig anerkennen. Niemand, der nur etwas über die Kunst nachgedacht hat, wird behaupten, dass Dasselbe für alle gleicherweise schön sein könne. Jeder gibt zu, dass das Schönheitsideal sich ändert und sich ändern muss nach der Subjectivität der Volksart, dem Zeitalter und dem Masse der Entwicklung. Auch werden sich wenige mit der Einbildung schmeicheln, dass was ihnen für schön gilt einmal von der ganzen Menschheit als das Schöne verehrt werden werde. Dennoch lässt man sich durch diese Einsicht nicht zu einem Skepticismus verleiten, der an dem Rechte aller ästhetischen Wertschätzung verzweifelte. Man hat genug an dem erkannten relativen Rechte des eigenen Ideals, und man meint keine unvernünftige und unfruchtbare Arbeit zu verrichten, wenn man Dem in verschiedenen Kunstformen einen Ausdruck gibt, und eine Macht in der allgemeinen Entwicklung daraus zu machen versucht.

Aber ganz anders ist es auf dem Gebiete der Religion. Bei dem entwickelteren Polytheismus war noch Raum für die Anerkennung der relativen Wahrheit verschiedener Glaubensvorstellungen. Lag doch, wenn neben den nationalen Göttern auch fremde ihre Tempel und Altäre erhalten konnten, dem die Voraussetzung zum Grunde, dass auch eine andere Vorstellung von der Gottheit als die nationale ein Recht des Daseins habe. Für die grosse Menge war dies sicher nicht mehr als der Glaube: dass alle Völker ihre eigenen Götter hätten, und dass ein fremder Gott ein anderes Wesen sei als ihre eigenen Götter. Aber die höher Entwickelten unter den Priestern und Philosophen wussten sich zu der Einsicht zu erheben, dass, mit wie verschiedenen Namen

auch die Gottheit angerufen werde, doch das Object der Verehrung immer dasselbe sei; und wenn sie dann doch das Recht des nationalen Cultus bei jedem Volke aufrecht zu erhalten wünschten, so mussten sie begreifen, dass keine einzelne Glaubensvorstellung Anspruch auf absolutes Recht erheben könne, sondern dass für jedes Volk der Glaube der wahre sei, welcher der nationalen Eigentümlichkeit entsprach. Durch den Monotheismus, und bestimmter durch den christlichen, ist die Anerkennung dieser Wahrheit unterdrückt. Der jüdische liess für sie noch mehr Raum, weil er allezeit mehr den Charakter eines Gesetzes als den einer Lehre trug. Wenn nur die Gebote erfüllt wurden, konnte ohne Schaden einige Nachgiebigkeit bei den Glaubensvorstellungen zugelassen werden. Ein Philo brauchte wegen seiner alexandrinischen Neologie nicht in den Bann getan zu werden. Diese Freiheit liess das kirchliche Christentum nicht bestehen. Nachdem die einzige Form, in welcher die Gottheit vorgestellt werden durfte, bestimmt war, hatte man entweder den wahren Glauben, oder man diente der Lüge. Die Härte dieses Gegensatzes wurde gleichwol wieder durch den Maria- und Heiligendienst gemildert, der jedem Gläubigen eine reichliche Auswahl von Formen des Göttlichen nach eines jeden Wunsch oder Bedürfnis liess. Aber auch dieser christliche Polytheismus musste vor dem Rigorismus des protestantischen Geistes weichen, der das „du sollst keine andern Götter haben neben mir“ mit einer Consequenz erfasste und einschärfte, von der die Religionsgeschichte bis dahin noch kein Beispiel gezeigt hatte. Keine anderen Götter bedeutete: keine anderen Vorstellungen von der Gottheit als die kirchlich autorisirten. Der Rückschlag hiervon auf das Gemeindebewusstsein war der, dass man Glauben hatte, wenn man das Dasein eines Gottes, wie die Kirchenlehre ihn beschrieb, anerkannte, und dass man ein Ungläubiger ward, wenn man daran zweifelte. Allmählich wurde nun dieser kirchliche Gottesbegriff dessen entkleidet, was das fortgesetzte Denken an ihm unhaltbar fand, aber der Grundgedanke, dass eine bestimmte Vorstellung von der Gottheit die einzig wahre sei, blieb erhalten, und herscht noch jetzt unter uns ganz allgemein im religiösen Bewusstsein. Der Gedanke, dass unsere Glaubensvorstellung für uns wahr ist, weil wir durch Volksart, historische Entwicklung, und eigenes Denken und Leben so geworden sind wie wir sind, aber dass sie, wenn wir selber anders wären, nicht wahr für uns sein würde, dieser Gedanke ist dem Gemeindebewusstsein fremd. Daher kommt es, dass man die Wahrheit dessen, was jemand glaubt, nicht aus der Notwendigkeit zu beweisen sucht, die auf seinem Standpunkte vorhanden ist, um gerade so zu glauben, sondern aus dem objectiven Rechte seines Glaubens, nämlich aus der Realität dessen, was er sich als Object des Glaubens vorstellt. Wenn ein Protestant und ein Katholik über die Marien-Verehrung streiten, wird die Frage immer

so gestellt werden: ob es eine Maria gibt, die ein Gegenstand der Verehrung sein kann; statt dass man fragen sollte: ob die eigentümliche religiöse Gemütsbeschaffenheit, die sich in der Vorstellung von der Mutter Gottes objectivirt, den vernünftigen und sittlichen Forderungen entspricht, welche man an einen entwickelten Menschen unserer Zeit stellen muss. Der Protestant mag bereitwillig zugeben, dass der Marien-Cultus für den wahr ist, für den er noch wahr sein kann, aber nur um desto nachdrücklicher hinzuzufügen, dass er für seine katholischen Mitbürger nicht mehr wahr sein können sollte. Das ist doch in der Tat die einzige Frage. Was sollte sonst die Frage sein? Wie man die Gottheit nennen soll? Das ist doch wol gleichgültig. Nein, sondern wie man sich die Gottheit vorstellen muss. Gewis, das ist der Punkt, auf den es ankommt. Wenn aber alle Vorstellung von der Gottheit bei dem religiösen Menschen die Frucht dichtender Phantasie ist, wodurch das Höchste, was er sich denken kann, in ein Bild eines Gegenstandes der Verehrung umgesetzt wird, dann liegt ja doch der eigentliche Unterschied nicht in der Vorstellung, sondern in dem, woraus sie herkommt, in dem Gemütszustande, und es hängt also die Wahrheit der Vorstellung, für den, der sie gebildet hat, von dem Masse ab, in welchem sie dem entspricht, was die Gottheit für jemanden mit solch einem Gemütszustande sein muss.

Es könnte sein, dass jemand, dem diese Vorstellung mehr oder minder neu wäre, dagegen das Bedenken erhöbe: ob auf diese Weise nicht das gänzlich verloren gehe, was man im gewöhnlichen Sprachgebrauch meint, wenn man einer Vorstellung Wahrheit zuschreibt. Dann meint man doch Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Vorgestellten, das wirkliche Vorhandensein dessen, an dessen Dasein geglaubt wird. Tritt dafür diese relative Wahrheit an die Stelle, was hat man an ihr? Sie gilt ebensosehr für den gröbsten Irrtum wie für die erhabenste Auffassung, und darum gibt sie auch nicht den geringsten Grund zu der Beruhigung, dass man sich in dem Glauben an die Wirklichkeit des vorgestellten Objectes der Verehrung nicht betrügt. Wäre es dann nicht besser, das Recht des Agnosticismus ehrlich anzuerkennen, unter Ehrerbietung gleichwol gegenüber dem Werte dieser Glaubensvorstellungen als Phantasiegebilde, die einen woltätigen Einfluss auf das Leben haben können, wenn sie auch unsere Kenntnis des Uebersinnlichen nicht vermehren?

In diesem Bedenken liegt zweierlei: ein formaler und ein materialer Einwand.

Der erste bezieht sich auf den Gebrauch des Namens der „Wahrheit“ für ein Verhältnis, das, wie es scheint, der Art nach verschieden von dem ist, wofür man den Namen allgemein und feststehend gebraucht, von dem Verhältnis nämlich der Vorstellung zu dem Vorgestellten.

Gebraucht man nun „Wahrheit“ auch wo nur an das Verhältnis der Vorstellung zu der Eigentümlichkeit dessen, der sie bildet, gedacht wird, so müsste man dazu kommen, in einzelnen Fällen dieselbe Vorstellung wahr und unwahr zu nennen, je nachdem man sie nach der einen oder andern Auffassung der Wahrheit beurteilt. Ist das durch den Sprachgebrauch gerechtfertigt? Und wäre es auch, dass man sich für diesen verschiedenen Gebrauch des Wortes auf die Gewohnheit berufen könnte, würde es dann doch nicht besser sein, wenigstens in einem wissenschaftlichen Zusammenhange, dem Misverständnisse, das daraus entstehen könnte, dadurch vorzubeugen, dass man einen besondern Namen für jede von beiden Auffassungen anwendete?

Gerade hier, wo es auf die Geltendmachung des Rechtes der Glaubensvorstellung als einer Schöpfung der dichtenden Phantasie ankommt, halte ich mich für verpflichtet, noch schärfer als sonst vor dem Einschleichen eines Misverständnisses auf der Hut zu sein. Darum würde ich, wenn ich dies Bedenken nicht gänzlich entkräften könnte, viel lieber einen andern Ausdruck wählen und z. B. von dem Recht der Glaubensvorstellungen sprechen, wobei dann der Leser nur an das subjective Recht denken dürfte, das sie aus der Notwendigkeit ableiten, mit der sie dem Gemütsleben entspringen. Aber ich kann mich dazu nicht entschliessen; denn ich meine, dass hier wirklich „Wahrheit“, als relative von der zuerst genannten objectiven zu unterscheiden, der richtige Name für die Sache ist, die ich beschreiben will.

Um jemanden davon zu überzeugen, würde ich ihn zu bedenken bitten, dass, in welchem Zusammenhange auch von „Wahrheit“ gesprochen wird, die Frage für uns nie die nach dem wahr-Sein, sondern stets die nach dem für-wahr-Erkennen ist. Den Unterschied von beiden mag man ohne Schaden bei der sinnlichen Wahrnehmung übersehen, bei dem Uebersinnlichen aber darf er nicht aus dem Auge verloren werden, ohne dass man in Gefahr gerät, unrichtige Begriffe zu bilden. Auch bei dem, was ich objective Wahrheit nannte, d. i. eine solche, da man einer Vorstellung auf Grund der erkannten Uebereinstimmung zwischen ihr und dem mit ihr verglichenen Object Wahrheit zuschreibt, reicht das ausgesprochene Urteil doch nicht weiter als bis dahin, dass für jemanden ein genügender Grund vorhanden ist, diese Uebereinstimmung anzuerkennen. Zu dem Urteil kann man auf verschiedene Art kommen. Eine davon ist die, dass es Gelegenheit gibt, die Vorstellung an der Wahrnehmung zu prüfen. Dann hat man zwar die Vorstellung nicht mit dem Object selbst verglichen, sondern nur mit einem Bewusstseinsbilde desselben, aber das kann hier ausser Betracht bleiben, und in diesem Falle kann man der Vorstellung in dem Sinne objective Wahrheit zuerkennen, dass sie hier mit der Wirklichkeit, die sie beschreiben will, übereinstimmend gehalten werden

kann. Eine andere Art ist die, dass für die Richtigkeit der Vorstellung ein wissenschaftlicher Beweis geliefert wird. Dann nennt man sie „wahr“, weil man als Kennzeichen der Wahrheit, das heisst wiederum der Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Vorgestellten, gebraucht hat: Logik correct angewandt auf feststehende Wahrnehmung. In beiden Fällen nennt man also „Wahrheit“ dasjenige, was gewisse Erfordernisse für das Feststellen der Uebereinstimmung zwischen der Vorstellung und dem Vorgestellten befriedigt. Wir haben gesehen, dass keine dieser beiden Arten für die Glaubensvorstellungen zu gebrauchen ist. Nun aber kommen wir zu der, die für sie dienlich sein muss. Ihre Wahrheit muss wieder darin gesetzt werden, dass sie den, auf dem Gebiet, zu welchem sie gehören, für das Feststellen der Uebereinstimmung zwischen der Vorstellung und dem Vorgestellten, gültigen Erfordernissen Genüge tut. Das ist nicht bloss eine scheinbare Gleichheit mit dem vorhin Genannten, es ist, was den Begriff „Wahrheit“ angeht, ganz dasselbe. Bei jenen zwei ersten Arten der Beurteilung, muss auf die Frage: warum nennt ihr diese Vorstellung wahr? geantwortet werden: weil sie dem Genüge tut, was nach unserer Ueberzeugung Gewisheit hinsichtlich ihrer Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit, die sie beschreibt, geben kann. Das ist ganz dasselbe, wieder nur was den Begriff „Wahrheit“ betrifft, wie das was jemand, der von dem Standpunkte dessen aus, was ich „relative Wahrheit“ nannte, spricht, sagen wird: ich nenne diese Vorstellung wahr, weil sie dem Kennzeichen Genüge tut, an dem ich meine unterscheiden zu können, ob sie wirklich mit dem Object übereinstimmt, auf welches sie Beziehung hat. Der Unterschied ist der, dass hier ein anderes Kennzeichen der Wahrheit gebraucht wird. Nämlich nicht die Vergleichung mit einem wahrnehmbaren Objecte; auch nicht eine Prüfung an den Gesetzen der Logik; sondern eine gewisse subjective Beschaffenheit dessen, der das Urteil ausspricht, und der in dieser Vorstellung findet, was ihr entspricht. Nun kann jemand sagen: aber dies Kennzeichen taugt nichts, denn es gibt nicht die mindeste Bürgschaft, dass die Wirklichkeit so ist wie sie darin vorgestellt wird. Das ist ein anderes, das materiale, Bedenken; das kommt nachher. Hier haben wir nur die Frage nach dem Recht, den Namen „Wahrheit“ für eine Eigentümlichkeit zu gebrauchen, die einer Vorstellung vom Uebersinnlichen auf Grund ihrer Uebereinstimmung mit einer bestimmten Gemütsbeschaffenheit zugeschrieben wird. Man muss doch zugeben, dass wir ganz im gewöhnlichen Sprachgebrauche bleiben, wenn wir sagen: die Vorstellung ist für ihn Wahrheit, d. h. diese Vorstellung entspricht für ihn den Erfordernissen, nach welchen er beurteilt, ob zwischen der Vorstellung und dem Vorgestellten Uebereinstimmung herscht. Welches andere Wort wäre passender dafür? „Recht“? Damit würde nur der ab-

geleitete Begriff bezeichnet werden, dass die Vorstellung für ihn ein Daseinsrecht hat, weil er sie als wahr anerkennt. Oder soll man noch einwenden, dass dann doch ein anderer, der diesem bestimmten Unterscheidungsmerkmale keinen Wert zugestehen kann, für sie den Namen „Wahrheit“ nicht gebrauchen könne? Gewis kann er das nicht; wenn er nicht von „Unwahrheit“ sprechen will, wird er doch behaupten, dass sie nicht als Wahrheit passiren könne. Aber damit sagt er doch nicht mehr als: du hast ein anderes Kennzeichen für das Feststellen der Uebereinstimmung zwischen der Vorstellung und dem Vorgestellten, und darum kann, was für dich als Wahrheit gilt, von mir nicht als wahr anerkannt werden. Der Unterschied zwischen ihnen liegt deswegen nicht in der Auffassung des Begriffes „Wahrheit“, sodass es geraten wäre, dafür verschiedene Worte zu gebrauchen, sondern in der Bestimmung des Unterscheidungsmerkmales der Wahrheit. Um auf diese letzte, sehr wesentliche, Verschiedenheit die Aufmerksamkeit zu lenken, habe ich die Bezeichnung „relative Wahrheit“ gebraucht. Das ist keine Definition, aus der weitere Schlussfolgerungen abgeleitet werden könnten, sondern ein Name, und nicht mehr als ein Name, für diese besondere Feststellung der Uebereinstimmung zwischen der Vorstellung und ihrem Object, die in der Uebereinstimmung zwischen der Vorstellung und dem Gemütsleben dessen, der sie bildet, gegründet ist. Alle Wahrheit ist relativ; denn von dem Begriff „Wahrheit“ ist unabtrennlich, dass sie von jemand anerkannt werde, dass sie deswegen jemandes Wahrheit sei. Diese aber unterscheidet sich dadurch, dass ihre Anerkennung viel mehr von der besonderen Gemütsbeschaffenheit dessen, welches Wahrheit sie ist, abhängt, als das bei jeder solchen Wahrheit der Fall ist, die entweder auf Grund der Vergleichung mit einem wahrnehmbaren Objecte, oder kraft eines rein-logischen Beweises angenommen wird. Dafür scheint mir dieser Name „relativ“ nicht unpassend.

Nun aber das zweite, materiale Bedenken.

Das betrifft eine wichtigere Sache: den Wert solcher relativen Wahrheit. Wir denken dabei nicht an den subjectiven Wert den jede Glaubensvorstellung für den Gläubigen hat, wenn sie der Art und dem Mass seiner religiösen Entwicklung entspricht, und er deswegen in ihr auch wesentliche Befriedigung findet. Wir müssen uns auf den Standpunkt unabhängiger Kritik stellen, einer solchen wenigstens, die unabhängig von irgend einem bestimmten religiösen Glauben ist, und dann Antwort auf die Frage suchen: welcher Wert kann dem Wahrheitsmerkmal der Uebereinstimmung zwischen der Vorstellung und der Gemütsverfassung zugeschrieben werden? Diese Frage gilt natürlich für jede Stufe der religiösen Entwicklung, aber wir haben jetzt kein Interesse an einer Wertbestimmung von Vorstellungen die zu einer niedrigern Stufe der Entwicklung gehören. Wir können sofort die Frage

so stellen, wie sie für uns selbst gilt. Dann können wir sie näher also bestimmen. Wenn wir, auf unserer gegenwärtigen Höhe der allgemeinen und insbesondere der religiösen Entwicklung, uns Glaubensvorstellungen hinsichtlich des Uebersinnlichen bilden und diesen relative Wahrheit zuschreiben, in diesem Sinn, dass wir, auf Grund der Notwendigkeit mit der sie aus unserer ganzen Gemütsbeschaffenheit entspringen, annehmen, es werde zwischen ihrem Inhalt und der Wirklichkeit wesentlich Uebereinstimmung sich finden, m. a. W. es werde eine ihrem Inhalt entsprechende Wirklichkeit vorhanden sein, — welchen Grund haben wir dann zu dem Vertrauen, dass wir uns darin nicht betrügen?

Was zur Antwort darauf dienen kann, wird erst später vollständig gesagt werden können, wenn wir Gelegenheit gehabt haben, dem nachzuforschen, welche Bürgschaften dies Vertrauen erfordert. Hier müssen wir uns vorläufig auf eine allgemeine Andeutung dessen beschränken, was zu unserer Beruhigung dienen kann.

Die Glaubensvorstellungen sind Erzeugnisse der dichtenden Phantasie, in denen das Höchste was der Mensch als sittliches Wesen sich denken kann, im Zusammenhang mit der Weltanschauung, die seine Wissenschaft ihn als die wahre anerkennen lässt, in eine Auffassung des Uebersinnlichen umgesetzt wird. Diese Auffassung bestimmt sich darum nach dem, was der Mensch selbst als sittliches und vernünftiges Wesen ist. Es ist das Licht seines eigenen Geistes, welches Stralen in die Finsternis dessen, was hinter der Sinnenwelt liegt, eindringen, und dort Licht schaffen müssen, in welchem er die dort vorhandene Wirklichkeit auffasst. Ist es wirklich Licht das von ihm ausgeht, und kann darum auch das, was sich ihm dabei als Wirklich zeigt, als solches anerkannt werden, oder ist es nur ein trügerischer Schein, der ihm Schatten vorzaubert, die er für Wirklichkeit ansieht? — Das ist die Frage. Wie lässt sich darauf eine Antwort finden? Eine Antwort die allen Zweifeln auf einmal ein Ende macht, wird niemand erwarten. Wir bewegen uns hier auf einem Gebiet, auf dem niemals an mathematische Gewisheit gedacht werden kann. Aber gehen wir zu weit, wenn wir das Vertrauen aussprechen, dass unsere Anlage, jemehr sie sich in uns entfaltet, für uns auch desto mehr als ein Zeuge der Wahrheit gelten darf? Das hat keinen Sinn für die, welche in der Weltentwicklung nur das Product der mechanischen Wirkung von Bewegungsgesetzen sehen; wenn man sich aber in der Weltanschauung auf den Standpunkt stellt, der, wie sich uns früher ergab, von der Wissenschaft viel mehr empfohlen als verurteilt wird; wenn man nämlich in dem Naturzusamenhange Finalität und deshalb Verwirklichung einer Idee anerkennt, dann wird man doch auch wol annehmen müssen, dass, wo das Naturleben seine höchste Form erreicht, wo es selbstbewusstes Leben wird, es in der Tat sich selbst begreifen lernt, und dass also

auch die Vorstellungen hinsichtlich des Wesens der Dinge, die der Mensch bei fortgesetzter Entwicklung sich allmählich zu eigen macht, keine blossen Hirngespinnste sein können, sondern, in Proportion mit dieser Entwicklung, als wahr anerkannt zu werden verdienen. Noch einmal: das lässt sich nicht durch einen wissenschaftlichen Beweis über allen Zweifel erheben. Aber welche Auffassung gibt es, die rationeller als diese heissen dürfte?

Entspränge der Mensch einem andern Schosse, als dem der ihn umgebenden Natur; wäre z. B. das, was wir das Geistige in ihm nennen, dualistisch von dem sinnlichen Leben um ihn und in ihm zu unterscheiden, so würde man sagen können: es ist kein Grund da, um zwischen seinem Denken und dem Sein der Welt eine solche Verwandtschaft anzunehmen, dass seine Begriffe als eine correcte Interpretation des Wesens und der Gesetze der Natur aufgefasst werden könnten. Wenn es aber dasselbige Naturleben ist, das in höheren und niederen Daseinsformen sich offenbart; wenn man die Welt mit all ihrer Verschiedenheit von Arten und Erscheinungen, die geistige sowohl wie die sinnliche, als eine Einheit und zwar als eine organische Einheit auffassen muss, in der der ganze Entwicklungsprocess durch die causa finalis dessen was aus ihm entstehen muss beherscht wird, ist dann für das philosophische Denken wol eine andere Erklärung vom Verhältnis des Menschen als vernünftigen Wesens zu der Welt möglich, als die, dass in seinem Geistesleben die Welt allmählich zum Bewusstsein kommt? Ich sage: allmählich; denn auch auf geistigem Gebiete zeigt sich ein Werdeprocess, der eine lange Reihe von embryologischen Formen durchlaufen muss, ehe er lebensfähige Gestalten hervorbringt, und der dann immer weiter das Vollkommenere aus dem Unvollkommeneren hervorgehen lässt. Aber wenn man dies dabei in Rechnung zieht, so muss man doch wol dazu kommen, in der geistigen Entwicklung des Menschen eine durchgängige Selbstoffenbarung des Wesens der Dinge anzuerkennen, und deswegen seinen Begriffen und Vorstellungen realen Wert zuzuerkennen, d. h. dasjenige was sich ihm bei fortgesetzter Geistesarbeit als wahr zeigt, auch als eine zunehmend correcte Interpretation des Wesens der Dinge anzusehen. Nun haben wir schon eine Geschichte des menschlichen Denkens hinter uns, die lang genug ist, um die ersten Anfänge und die späteren Entwicklungsformen so übersehen zu können, dass sich das Bleibende von dem immer wieder Vergänglichen unterscheidet, dass in der sich stets erneuernden relativen Wahrheit für den Menschen gewisse Grundzüge aufgezeigt werden können, die immer wiederkehren, aber allezeit, im Zusammenhange mit der fortschreitenden allgemeinen Entwicklung, anders aufgefasst und ausgeführt werden. So sehen wir die Vorstellungen hinsichtlich des Uebersinnlichen sich stufenweise ändern, nach dem Masse wie der Mensch seine Welter-

kenntnis erweitert und selbst als sittliches Wesen eine höhere Stufe erreicht; aber was dadurch auch sich ändern oder fortfallen mag, es bleibt ein unveränderlicher Zug des Geisteslebens, in der Welt der Erscheinungen etwas Uebersinnliches zu suchen, und davon sich eine Vorstellung zu bilden, die dem Bedürfnis des Menschen, welcher sich mit dem Uebersinnlichen in Beziehung setzen will, entspricht.

Wenn man dem nun keinen anderen als subjectiven Wert zuschreiben will, in dem Sinne, dass man zugibt: der Mensch kann freilich nicht unterlassen, sich solche Vorstellungen zu bilden, denn das liegt einmal in ihm, — dass man aber zugleich diese Vorstellungen für eiteles Blendwerk erklärt: welchen Zusammenhang denkt man sich dann zwischen dem menschlichen Geistesleben und der Gesamtheit der Dinge aus dem es entsprungen ist? Sehen wir in der uns bekannten Welt eine aufsteigende Reihe von Lebensformen, mit stets zunehmender Vervollkommnung der Organe und dadurch möglich gewordener Veredlung der Lebensfunctionen, die endlich in die höchste Form übergeht, in das menschliche Denken, Fühlen und Wollen, und diese Facultäten wiederum durch jahrhundertelange Uebung zu dem Vermögen gereift, sich eine Ideenwelt zu schaffen und in ihr zu leben: sollen wir dann annehmen, dass dies Allerhöchste was wir kennen, doch eigentlich nichts anderes sei, als dass wir mit einem Kaleidoskop spielen, und naiv genug sind, diese Spiegelbilder für Wirklichkeit anzusehen? Treibt nicht vielmehr Alles dazu, uns das Vertrauen zu geben, dass wir in dem, was unsere Vernunft vom Wesen und Zusammenhange der Dinge zu verstehen meint, immer mehr annäherungsweise zu der Entdeckung der Wahrheit kommen, in dem vollen Sinne von wirklicher Erkenntnis dessen, was in uns und um uns ist? Immer nur ein Vertrauen. Natürlicherweise. Mehr können wir nicht erreichen, aber mehr brauchen wir auch nicht. Wir sind nicht von dem Wahne befangen, dass das Uebersinnliche jemals ein Gegenstand exacter Erkenntnis für uns sein könnte. Aber, wenn wir vertrauen können, dass, in dem Masse als unsere vernünftige und sittliche Anlage sich vollständiger und reiner in uns entfaltet, wir darin auch um soviel mehr eine Bürgschaft für die Wahrheit unserer Vorstellungen vom Uebersinnlichen haben, dann stört es uns nicht, dass sicherlich das, was wir uns vorstellen, und was wir in einer dem Endlichen entnommenen Bildersprache ausdrücken müssen, weit unter dem Object bleibt, auf welches es Beziehung hat. Der religiöse Glaube hat allezeit bekannt, dass Gott zu gross sei, um von dem Menschen begriffen zu werden. Das einzige, was er nicht dulden konnte, war der Zweifel an der Realität des Gegenstands des Glaubens. Und dieser Zweifel weicht in dem Masse, wie jenes Vertrauen sich befestigt.

Bleibt es dann auch bei dem was wir ausfanden, dass für uns keine andere Wahrheit als relative möglich ist, eine solche die für uns gilt,

weil wir nicht anders können, als dass wir sie für Wahrheit halten, so dürfen wir doch vertrauen, dass, insoweit unsere Entwicklung dies bereits zulässt, die relative Wahrheit auch objectiven Wert hat, dass unsern Vorstellungen eine Wirklichkeit entspricht, die sich uns in dem Masse entschleiert, in welchem wir an der Fähigkeit, sie kennen zu lernen, zunehmen.

Wie schon gesagt, man nehme dies nicht für mehr, als für eine allgemeine Andeutung des Grundes zum Vertrauen auf die Wahrheit unserer Glaubensvorstellungen. Nähere Erwägungen, die dazu gehören, können erst später zur Sprache kommen.

Auch sehe man diese Andeutung nicht an für einen vorläufigen Beweis für das objective Recht gewisser bestimmter Glaubensvorstellungen, z. B. des Daseins Gottes. Gegen solche übereilte und darum unerlaubte Folgerungen müssen wir auf der Hut sein. Die einzige Frage war bis jetzt die, in welchem Sinne wir für Glaubensvorstellungen im Allgemeinen Anspruch auf Wahrheit erheben können, und darauf fanden wir die obige Antwort.

Es ist zu erwarten, dass unter denen, die im übrigen mit diesem Ergebnis sich einverstanden erklären würden, doch solche sind, die noch ein Bedenken übrig behalten, das im Vorhergehenden nicht aus dem Wege geräumt ist. Das ist: dass das Vertrauen in die Wahrheit der Glaubensvorstellungen viel grösser sein würde, wenn sie gebildet würden durch das logische Denken, das seine Begriffe nach festen Gesetzen aufbaut, und dadurch vertrauenswürdige Erkenntnis schafft. Wenn sie aber, wie behauptet, nichts anderes als Erzeugnisse dichterischer Phantasie sein können, wie gross ist dann die Gefahr, dass bei einer so ernsten Sache dem Spiel einer ungezügelten Einbildungskraft zu viel Raum gelassen werde! Und auch ohne das bleibt dann die Glaubensvorstellung immer Poesie, Frucht der Einbildung, und, wie alles was der Einbildung entspringt, so wenig an die Wirklichkeit gebunden, so abhängig von der Subjectivität, dass kaum zu begreifen ist, wie man den Mut haben sollte, ihr das Vertrauen zu schenken, das doch unentbehrlich ist, um den Glauben in diesen Vorstellungen Befriedigung und Kraft finden zu lassen.

Auf dies Bedenken gibt es eine Antwort, die wol etwas, aber nicht genug erledigt. Sie ist: dass was man als nicht vertrauenswürdig ansieht, nichts anderes ist, als was allgemein das grösseste Vertrauen geniesst. Jene Glaubensvorstellungen, die von Alters her nicht nur als wahr anerkannt sind, sondern von dem religiösen Glauben mit Vorliebe angewandt werden, um das Uebersinnliche zu beschreiben, und in denen er sich am meisten befriedigt fühlt, was sind sie anderes, als gerade solche Erzeugnisse der dichtenden Phantasie? Nehmen wir nur

den Kreis von Vorstellungen, die im Christentum allgemein gelten. Gott der Vater der Menschen, der Mensch ein Kind Gottes, ein Reich Gottes, das sich unter den Menschen ausbreitet, eine wachsame Fürsorge, die die Blumen schmückt und die Vögel speist und noch viel mehr in allen Nöten dem Menschen hilft, Vergebung der Sünden, eine himmlische Seligkeit für den Frommen, — ist das nicht alles Poesie? Gewis, es kann auf Begriffe zurückgeführt werden, wie dies auf Kosten aller Farbe und alles Duftes in den Dogmatiken zu geschehen pflegt, aber es ist nicht als Begriff aus dem denkenden Kopfe, es ist als Poesie aus der dichtenden Phantasie entsprungen, und gerade in der ursprünglichen Form religiöser Poesie übt es auf das Gemüt eine Macht aus, die es verliert, wenn es in strenge Begriffe umgesetzt wird. So ist es im Christentume, aber ebenso in allen übrigen Religionen. Israels Propheten und Psalmisten auf der einen, die Veda-Hymnen auf der anderen Seite, können dafür Zeugnis ablegen. Die dichtende Phantasie ist allezeit das natürliche Organ, die Poesie allezeit die classische Form des religiösen Glaubens gewesen. Das würde doch wol befremdlich sein, wenn mit der Poesie stets der Charakter der Ungewisheit, der Unzuverlässigkeit verbunden wäre.

Aber es ist wahr, diese Berufung auf die Praxis entscheidet nicht. Wenigstens wird man damit die nicht los, die wirklich meinen, dass es ein Selbstbetrug der Gläubigen gewesen sei, wenn sie dem Wirklichkeit zuschreiben, was ihre Phantasie ihnen vorzauberte. Versuchen wir darum, tiefer in den Gegenstand einzudringen, und stellen wir die Frage: welcher Wert der dichtenden Phantasie als dem Organ für die Erkenntnis des Uebersinnlichen zuerkannt werden kann.

Wir müssen damit beginnen, den Begriff „Wahrheit“ wieder aufzunehmen. Er kann auch in ein anderes Licht gestellt werden, als in das, in welchem wir ihn bisher betrachteten.

Was ist der Unterschied zwischen dem Werke eines guten Porträt-Malers und dem eines geschickten Photographen? Der letztere gibt eine untadelhafte Reproduction der Person, die er vor sich hat. Insofern das Instrument und die gebrauchten Materialien es zulassen, ist die Aehnlichkeit vollkommen. Solch eine Aehnlichkeit kann der Maler nie erreichen. Und doch, wenn er ein wirklicher Künstler ist, wird sein Porträt ähnlicher sein als das des Photographen. Es wird leben, während die Photographie immer tot bleibt. Wie kommt das? Die Erklärung liegt in der verschiedenen Art der Arbeit. Die Photographie gibt wieder was in dem Einen Augenblicke an jener Person zu sehen war, und zwar bis ins Kleinste genau. Aber der Maler hat sich nicht mit dem zufrieden gegeben, was sich in Einem bestimmten Augenblicke seinem Auge zeigte. Im Gegenteil. Er hat sein Modell in allen den wechselnden Ausdrücken

des Gesichts und der Haltung, die daran zu entdecken war, studirt. Darum verlangte er von ihm nicht unbewegliche Ruhe oder tötliches Stillschweigen, sondern suchte vielmehr Bewegung und Ausdruck in sein Gesicht zu bringen, indem er verschiedenartige Gemütsbewegungen in ihm erregte. Und so sprechend und schaffend sammelt er im Geist die Züge des Bildes dieser bestimmten Persönlichkeit, und danach malt er dann. Es sieht so aus, als ob er nur das ihm gegenübersitzende Modell copire, aber sein eigentliches Modell ist die Auffassung der Persönlichkeit wie sie ihm innerlich lebendig wurde. Kein Phantasiebild: das beweist die Aehnlichkeit, die jeder sofort findet. Auch nicht eine kunstgerechte Zusammenstellung von allerlei einzelnen, nachgebildeten Zügen; denn es ist gerade die Einheit, die dieser Abbildung ihren sprechenden Charakter gibt. Nein, es ist zwar die Wirklichkeit die er wiedergibt, aber eine Wirklichkeit die so nie in Einem Augenblicke an jener Persönlichkeit wahrzunehmen ist, weil jeder Augenblick nur Einen bestimmten Ausdruck sehen lässt, und darum auch den allgemeinen Eindruck, den die Persönlichkeit macht, nicht wiedergeben kann. Der kann nicht mechanisch, wie bei der Photographie, hervorgebracht werden. Dafür ist ein wahrer Künstler erforderlich, der mit divinatorischem Talent ein Bild entwirft und auf die Leinwand bringt von dem Charakteristischen, dem eigentümlich Sprechenden an dieser Persönlichkeit. Er sieht mehr und besser als ein anderer, und er hat die Gabe, aus dem was er sieht eine Vorstellung zu schaffen, und diese mit der Kunstfertigkeit, welche er sich zu eigen gemacht hat, auch wieder für andere anschaulich wiederzugeben. Ohne diese Fertigkeit mit dem Pinsel könnte er sein Werk nicht vollbringen, aber das ists doch nicht was ihn zum Künstler macht. Andere können ihn in allem, was die Technik angeht, weit übertreffen, und doch als Künstler unter ihm stehen. Es ist ein Sehen und Schaffen aus dem was er gesehen hat, was den echten Artisten auszeichnet. Mag ein anderer mit untadelhafter Richtigkeit und unerreichbarer Kunstfertigkeit abbilden, was es zu sehen gibt, gerade so wie jeder es sehen kann, er fasst seinen Beruf anders auf. Er hat das Auge, das die Natur in seine Seele legte, durch Uebung geschärft, und nun kommt er mit seiner dichtenden Phantasie, und mit Verschmähung aller flachen Nachahmung macht, dichtet, schafft er sein Bild, und gibt darin eine Wahrheit, die auch von der vollendetsten Nachbildung nicht erreicht werden kann. Ja, Wahrheit. Nicht im übertragenen, sondern im buchstäblichen Sinne! Das echte Porträt ist wahr, die Photographie ists nicht. Denn das Porträt zeigt, was die Persönlichkeit wirklich ist, die Photographie, was sie in einem zufälligen Augenblicke zu sein scheint. Worin erkennt man sie am besten wieder? Doch in dem Bilde, das sie uns so zu sehen gibt, wie sie uns infolge langen, vertrauten Umganges, vor dem Geiste steht. Von der Photographie werden wir sagen: ja, das

sind ihre Züge, von dem Bilde: das ist sie selbst. Der Künstler hat die Realität gefunden, und seine Kunst ist der echte Realismus. Gewöhnlich wird das Wort im gerade entgegengesetzten Sinne gebraucht, oder sagen wir lieber misbraucht. Realismus gebraucht man für die Nachahmung, Idealismus für die freie Auffassung. Richtig, wenn man es mit toten Objecten zu tun hat, mit denen eben nichts anderes zu machen ist, als sie nachzuahmen. Wo aber die Kunst das Leben, vor allem wo sie die höhere Lebensoffenbarung im Menschen interpretiren soll, da ist der echte Realismus, die Entdeckung der Realitlät, nur mit Hülfe jenes sogenannten Idealismus möglich, der schöpferisch hervorbringt was durch sinnliche Wahrnehmung nicht erkannt werden kann.

Wir haben hier keine Theorie der Kunst zu schreiben, und verlassen daher diese Gedankenreihe, wie verführerisch es auch wäre, eine nähere Anwendung auf das zu machen, was vielfach als Realismus in der Kunst angesehen wird. Gebrauchen wir jetzt, was diese Auseinandersetzung uns an die Hand gibt, für unseren eigenen Gegenstand.

Hier haben wir nun wieder eine andere Auffassung der Wahrheit. Der allgemeine Begriff ist nicht verändert. Wahrheit ist auch hier: Uebereinstimmung zwischen der Vorstellung und dem Vorgestellten. Aber eine ganz eigentümliche Modification liegt darin, dass diese Uebereinstimmung nicht zwischen der Vorstellung und dem, was jedesmal an dem Vorgestellten wahrgenommen werden kann, vorhanden ist. Stellen wir die Persönlichkeit neben ihr Porträt, und vergleichen wir Stück für Stück alle Eigentümlichkeiten, so ist nicht immer eine Uebereinstimmung vorhanden. Und doch ist das Bild wahrer als wenn es immer übereinstimmte. Erst musste etwas geschaffen werden, das als die Wahrheit dieser Persönlichkeit von ihrer zeitlichen Erscheinung unterschieden werden konnte, und das dann, von der Kunst verkörpert, ein wahres Bild derselben abgab. Die Wahrheit der Abbildung war darum abhängig vom Auffinden der Wahrheit der Persönlichkeit, und diese konnte nur von der dichtenden Phantasie des Künstlers gefunden werden, die divinatorisch das eigentliche Wesen der Persönlichkeit in dem immer wechselnden Scheine zu unterscheiden wusste. Wir haben also eine neue Auffassung der Wahrheit erhalten, nämlich die, dass sie sei, was das Wesen gegenüber dem Schein, das Bleibende gegenüber dem Vergänglichen ausmacht, und untrennbar davon: dass diese Wahrheit nicht durch äussere Wahrnehmung, sondern nur durch das schöpferische Vermögen des menschlichen Geistes aus allem Wahrgenommenen ans Licht gebracht wird.

Die Anwendung dieses Resultates auf unseren Gegenstand liegt so auf der Hand, dass man sich beeilen möchte, sie vorzunehmen. Aber es könnte sein, dass nur zufälligerweise das der Malerei entnommene Beispiel solche Punkte der Uebereinstimmung mit der Bildung der

Glaubensvorstellungen darböte. Sehen wir uns deshalb noch einmal auf anderem Gebiete um, ob wir auch da zu demselben Resultat kommen. Nehmen wir z. B. die Litteratur. Eine der einfachsten Arten litterarischer Tätigkeit scheint wol das Verfertigen einer Uebersetzung. Bei hinlänglicher Kenntnis der Sprache des Originals und der, in welche man übersetzen will, muss, sollte man sagen, jemand, dem der Gegenstand der Schrift nicht fremd ist, relativ wenig Mühe haben, eine Uebersetzung zu liefern, die auf den Namen der Wahrheit Anspruch machen kann, in dem Sinne, dass sie in einer anderen Sprache sagt was der Autor, wenn er sich ihrer bedient hätte, selbst gesagt haben würde. Und doch ist es höchst unwahrscheinlich, dass man nur mit den genannten Hülfsmitteln der Sprach- und Sachkenntnis es jemals so weit bringen werde. Um in der fremden Sprache so zu sprechen, wie der Autor in ihr gesprochen haben würde, muss der Uebersetzer in ihr denken, wie der Autor in seiner eigenen Sprache gedacht hat. Die Reproduction in anderen Worten ist nur möglich durch eine Reproduction des Denkens des Autors im Geiste seines Uebersetzers. Dafür ist der Besitz lexicalischer, grammatischer und sachlicher Kenntnis unzureichend. Sie öffnen den Weg zu dem Geiste des Autors, aber auf diesem Wege muss wieder die Phantasie des Uebersetzers in die Werkstätte eindringen, aus der die Schrift hervorgegangen ist, das Denken des Autors zu wiederholen trachten, und dies in der Sprache der Uebersetzung wiedergeben. Eine Sache, die um so schwieriger wird in dem Masse, als das Werk mehr einen persönlichen Charakter trägt. Bei Schriften, deren Verfasser selbst objectiv ihrem Gegenstande gegenüberstanden, ist es nicht so schwer; wenn aber der Verfasser seine eigene Seele in sein Werk gelegt hat, ist eine wahre Uebersetzung ein wirkliches Kunsterzeugnis der dichtenden Phantasie, und darum auch eine Seltenheit in der Litteratur.

Denken wir weiter an das historische Studium. Stellen wir uns vor, dass jemand der sich damit beschäftigt, sich des Besitzes aller sachlichen Kenntnisse erfreut, die er zur Behandlung seines Gegenstandes nötig hat, und dass er die kritische Arbeit, die bei aller Geschichte unentbehrlich ist, mit gutem Erfolge auf seine Quellen angewandt hat: ist der dann dadurch in den Stand gesetzt, wirkliche Geschichte zu schreiben? Wie oft auch die Aufgabe des Historikers so aufgefasst werden mag, als ob das Haus gleich gebaut werden könne, wenn nur die nötigen Materialien auf dem Bauplatz parat liegen: — es entsteht kein Haus, wofern es nicht zuvor in der Phantasie des Architekten gedichtet ward, ehe es aus Holz und Stein gezimmert wird. Was gibt mir denn alle die materiale Kenntnis allein? Facten und wiederum Facten, die aber, als sie geschahen, aus einer Verbindung der Dinge entstanden, die ich nicht wiederum als ein Factum in den Quellen auf-

gezeichnet finde, die ich nur aus dem Studium der Facten erschliessen kann, und aus der meine Phantasie, geleitet durch allgemeine philosophische Ideen, eine Voraussetzung bilden muss, mit der ich dann die Probe machen kann, ob durch sie jene Facten in ihrem gegenseitigen Zusammenhange wirklich erklärt werden. Die Phantasie ist der Architekt, der sich der Arbeit der fleissigen Forscher bedient, aber ohne dessen schöpferisches Wirken keine Geschichte zustande kommt. Man bemerke hierbei, dass zwar die Wahrheit nie ohne vorhergehendes strenges Quellenstudium gefunden wird, und dass eine tüchtige philosophische Weltanschauung dem Historiker unentbehrlich ist; niemand wird dies leugnen; aber das hebt nicht auf, dass das Finden der Wahrheit zuletzt doch die Aufgabe des divinatorischen Vermögens der Phantasie wird, und dass sie entdeckt, was durch das exacte Studium allein nie an das Licht gekommen wäre.

In allen diesen Beispielen aus der Kunst, Litteratur, Geschichte, war der Gegenstand, dessen Wahrheit gesucht wurde, immer etwas, das in den Bereich der Wahrnehmung fiel. Aber wir kommen unserem eigenen Objecte noch näher, wenn wir die Bedeutung der dichtenden Phantasie, als des Organes für die Erkenntnis der Wahrheit, auch hinsichtlich des Gebietes untersuchen, das ausserhalb aller Wahrnehmung liegt, der Welt der Ideen. Dort finden wir den Philosophen, der nach reinen Begriffen sucht, deren Verbindung ihm dazu dienen kann, ein System der Welt- und Lebensanschauung zu entwerfen. Aber neben dem Philosophen steht ein anderer, der Dichter. Verbannen wir nun aus unseren Gedanken ganz und gar die platte Anschauung, die in dem Dichter nichts weiter als einen Verseschmied sieht. Nehmen wir das Bild des wahren Dichters, dessen Begabung nicht in dem Talente besteht, seine Gedanken in einer bestimmten Form auszudrücken, sondern in dem unerklärbaren Vermögen, intuitiv in die Geheimnisse der Natur und Menschenwelt einzudringen, zu sehen, was für andere noch verschleiert ist, und es so zu interpretiren, dass es auch dem Zeitgenossen und Nachkommen offenbar wird. Was ist es, das ihn dazu in den Stand setzt? Wer soll es sagen? Sie selbst wissen es nicht. Es wird Licht in ihrem Geiste, und sie sehen. Der wahre Dichter ist ein Seher. Und dies Sehen ist intuitiv. Natürlicherweise nicht unabhängig von allgemeiner Entwicklung, Vielseitigkeit der Kenntnis, Reinheit des Gefühles, gereifter Lebenserfahrung, — je vollkommener das Instrument, desto reiner der Ton. Aber alle vernünftige und sittliche Entwicklung, die er erworben hat, erklärt doch nicht das Eigene, das Einzige das ihn auszeichnet. Es ist eine Gabe, eben so unerfassbar in ihrem Ursprunge, wie unbegreiflich in ihrem Wirken. Und was er sieht ist Wahrheit. Immer, wie alle menschliche Wahrheit, beschränkt nach dem Masse des endlichen Vermögens, aber dennoch wesentliche Wahr-

heit, Verdolmetschung des Wesens der Dinge, Offenbarung der Verborgenheiten der Geisteswelt. Woher kommt es, dass die Schöpfungen eines Shakespeare, eines Goethe, trotz aller localen Farbe und veralteten Einkleidung, so wahr bleiben, dass jedes folgende Geschlecht darin wieder seine eigenen Gemütsbewegungen, sein eigenes Streiten und Leiden, sein Leben und Streben, kurz, sich selbst erkennt? Woher anders, als dass diese Seher in allem Wechsel das Bleibende, in aller Verschiedenheit des Individuellen das allgemein Menschliche, in allem relativ Wahren die ewige Wahrheit entdeckt haben? Wäre ihr Dichten nichts als ein Spiel der Phantasie, dann würde man es vielleicht wegen der Schönheit der Form oder des Reichtums an Witz bewundern, aber es würde des ergreifenden Charakters entbehren, den es gerade seiner Wahrheit verdankt. Sie stehen zwar fest auf dem Boden der Wirklichkeit, aber sie sehen darin mehr als die anderen, und was sie sehen ist die Wahrheit der Wirklichkeit, aber diese Wahrheit nicht durch Begriffszergliederung erkannt, sondern durch eine freie, ursprüngliche Auffassung, wozu ihr divinatorisches Vermögen sie in den Stand setzt. Daher kommt es auch, dass sie kein mit triftigen Vernunftgründen ausgeführtes System liefern, sondern dass sie in jenen dichterischen Bildern sprechen, in welchen anschaulich wird, was sie selbst im Geiste angeschaut haben. Auch diese sind von ihnen nicht gesucht, oder kunstgerecht zusammengesetzt, sie sind die Form, in der sie selbst die Wahrheit erkannt haben, und sie auch anderen geben müssen. Inhalt und Einkleidung, Gedanke und Bild sind gleichzeitig, untrennbar in ihrem Geiste geboren, der Gedanke als Bild, das Bild als Gedanke, und sie könnten, was sie erkannt haben, auch garnicht anders als in dieser Phantasieform mitteilen, in der sie selbst es gefunden haben. Bedienen sie sich dabei des Versmasses, so geschieht das, weil es von selbst in ihnen aufquillt, als das geeignetste Vehikel ihrer Gedanken. Später kann die Form noch gefeilt werden, wenn sie ihrem eigenen Geisteskinde gegenüberstehen, aber ursprünglich ist die Form nicht von ihnen gemacht, sondern ihnen gegeben. Sie haben darin ihr Inneres ausgesprochen, wie sie dies in verstandesmässiger Beweisführung nicht vermocht hätten.

Die Könige im Reich der Poesie sind immer selten gewesen. Aber neben den wenigen, deren Namen auf aller Lippen sind, sind doch zu allen Zeiten solche zu finden, die diese intuitive Erkenntnis der Wahrheit in beschränkterem Masse besassen, und in ihrem Kreise und auf ihrem besonderen Gebiete als Seher unter ihren Zeitgenossen wandelten. Wenn wir dem nachgehen könnten, wovon unser eigenes Geistesleben zehrt, so würden wir immer wieder auf das zurückkommen, was wir solchen Dichternaturen zu danken haben, die das Licht auch in unserer Seele anzündeten, und uns einen grösseren oder kleineren

Teil der Wahrheit entschleierten, deren Besitz für uns dem Leben Wert verleiht.

Genug zur Erklärung, in welchem Sinne und auf welchen Grund hin die dichtende Phantasie von mir als Organ für das Erkennen der Wahrheit dargestellt wird.

Der Uebergang von den dazu gebrauchten Beispielen zu dem Zwecke, für den ich sie anzog, ist nicht schwer zu machen. Die Glaubensvorstellung ist das Erzeugnis der dichtenden Phantasie des Sehers auf religiösem Gebiete, und hat dieselbe Wahrheit, verdient dasselbe Zutrauen wie das was der Dichter-Seher intuitiv vom Wesen der Dinge und von den Mysterien im Menschenleben erkennt.

Nichts ist charakteristischer für den Entwicklungsgang des religiösen Lebens und Denkens, als die grosse Bedeutung, die in demselben dem Propheten als Religionsstifter oder Reformator zukommt. Die neuere Kritik der Religionsgeschichte zeigt eine merkliche Neigung, diese Bedeutung der Persönlichkeit fort zu demonstriren, und den Ursprung der Religionen aus Aenderungen im allgemeinen Bewusstsein zu erklären, die später durch die Legende in mythischen Figuren von Religionsstiftern personificirt wären. Wir müssen die historische Kritik ihre eigenen Wege gehen lassen, aber was wir von der Art, in welcher die Entwicklung der Religion in der Welt vor sich gegangen ist, näher beurteilen können, z. B. was wir davon in Israel und in der christlichen Kirche sehen, das gibt doch Veranlassung zu der Vermutung, jene Neigung könne leicht auf einen Irrweg führen. Man könnte sogar fragen, ob diese Erklärung nicht sich selbst ein Hindernis in den Weg lege, wenn sie den vermeintlichen Stifter von seiner vermeintlichen Stiftung geboren werden lässt, weil sie dann das Zeugnis der Bekenner der Religion gegen sich aufruft, die nie haben glauben können, dass diese Religion anders als durch einen Stifter hätte in die Welt kommen können. Das ist nicht dasselbe wie die Apotheose eines historischen Stifters, der man in allen Religionen, auf verschiedene Weise nach der Verschiedenheit der Weltanschauung, begegnet. Das ist die Verherrlichung, die auf jedem Gebiete den grossen Männern zuteil wird, und die hier noch soviel weiter getrieben werden musste, weil der grosse Mann hier von selbst als Gottgesandter verehrt werden musste. Aber wenn der grosse Mann überhaupt nicht dagewesen wäre, welches Motiv hätte dann dazu geführt, die Legende seines Daseins und Wirkens entstehen zu lassen? Wahrscheinlich doch wol dies, dass im Bewusstsein der Gläubigen das Entstehen einer Religion ohne einen Stifter etwas Undenkbares war. Und wenn nun diese Erscheinung sich allgemein zeigt, so braucht sie die Kritik von ihrer Erforschung gewis nicht abzuschrecken, enthält aber doch wol eine Warnung, nicht zu schnell als

ausgemacht hinzustellen, was von dem Gemeindebewusstsein selbst so offenbar zurückgewiesen wird.

Die Untersuchung des historischen Wertes der Legenden von Zarathustra und Buddha liegt nicht auf unserm Wege. Wir können uns auf die Partieen der Religionsgeschichte beschränken, die weniger zweifelhaft sind. Da finden wir die Erneuerung des Glaubensbewusstseins stets an das Auftreten von Männern gebunden, deren Predigt einen neuen Anfang im religiösen Leben bildet. So ist der Name Mose's doch gewis nicht ohne Grund mit der Stiftung des Monotheismus in Israel verknüpft; so wird die Verehrung Jahve's durch die Propheten zu einer sittlichen Religion erhoben; so verdankt das Christentum seine Entstehung Jesu von Nazareth; so schafft in späteren Tagen der heilige Franciscus ein neues Ideal christlichen Lebens; so entsteht durch die Reformatoren des 16. Jahrhunderts der Protestantismus; so gehen Pietismus, Methodismus und verwandte reformatorische Bewegungen stets von der durch mächtige Persönlichkeiten gegebenen Erweckung aus, die ihre Zeitgenossen für eine neue Auffassung der religiösen Wahrheit zu begeistern wussten; — überall und immer ist das Persönliche das Mittel jeder Glaubenserneuerung.

Dies ist eine Tatsache, der die Religionsphilosophie ihr Recht widerfahren lassen muss. Wenn sie die Ideen von den Organen, durch welche sie hervorgebracht wurden, ablöst, so kommt sie auch nicht zu einer richtigen Würdigung der Ideen selbst. Es gibt freilich auch auf der andern Seite eine Gefahr, die, dass die Bedeutung der Persönlichkeit in der Religionsgeschichte zu einseitig aufgefasst werde. Die Persönlichkeit war doch allezeit das Product von Volk, Zeit und Umgebung, und was sie gewesen ist, muss wieder aus dem begriffen werden, was sie dies werden liess. Vergisst man das, so wird es unerklärlich, wie das Neue, das in ihr entstand, Eingang und Macht erlangen konnte. Aber das hebt nicht auf, dass das Neue immer die Ursprünglichkeit einer mächtigen Persönlichkeit nötig gehabt hat, um in das Bewusstsein der Zeit übergehen zu können. Es musste stets Einer da sein, der es sah, um es die andern sehen zu lehren. Darum liegt eine relative Wahrheit in der Verherrlichung der Religionsstifter, die zuweilen selbst zur Vergötterung sich erhebt, die Wahrheit nämlich, dass sie allezeit zwischen Gott und den Menschen stehen, und Gott zur Menschheit, die Menschheit zu Gott bringen. Die Mittlerschaft ist eine Tatsache, wenn auch nicht in dem Sinne, wie die christliche Kirchenlehre sie auffasst.

Der Seher-Prophet ist der classische Typus auf religiösem Gebiete. Sein schöpferisches Genie erzeugt die Glaubensvorstellungen, die andere sich nach ihm und durch ihn aneignen. Alles was wir vom Seher-Dichter über das intuitive Erkennen der Wahrheit gesagt haben, gilt auch von ihm. Er schafft die Vorstellung, das Bild, in welchem

das Höchste für ihn Gestalt und Leben empfängt. Nehmen wir als Beispiel die Vorstellung, die bei Jesus den Mittelpunkt seiner gesamten Auffassung der religiösen Wahrheit bildet, die Vorstellung vom Reiche Gottes. Der Prophet steht auf dem Boden der religiösen Entwicklung seines Volkes, die in ihm in ein höheres Stadium übergehen soll. Das Neue, welches er bringt, ist kein willkürliches Spiel der Phantasie, es wird naturgemäss aus dem fortgesetzten religiösen Leben seines Volkes geboren. Der Prophet bricht die Linie der Continuität in der Entwicklung nicht ab, sondern gibt ihr eine neue, nach einem höheren Ziele strebende Richtung. So wurzelte Jesus mit seiner Auffassung der Religion im Volksglauben, wie dieser sich in den späteren Jahrhunderten geändert und gereinigt hatte. Das Reich Gottes ist eine neue Auffassung von dem alten prophetischen Ideal eines Volkes Gottes, eines Volksdaseins, das in Hingebung an den Willen des Heiligen begründet ist, dessen Segnungen denen gewis sind, die Ihm in Aufrichtigkeit dienen. Aber dies Ideal blieb noch immer particularistisch eingeschränkt, wodurch es verhindert wurde, allgemein gültigen Wert zu erhalten. Das Volk Gottes war Ein bestimmtes Volk, die ihm zugesagten Segnungen waren an gewisse äussere Bedingungen geknüpft, die Gottesverehrung, die von ihm verlangt wurde, musste nach einem bestimmt vorgeschriebenen Modell eingerichtet werden. Schon bei den am höchsten entwickelten unter den israelitischen Propheten, bei Amos, Jesaja, Jeremia, und Deutero-Jesaja, spürt man Versuche, diesen Particularismus zu überwinden [1]), aber ihre Zeit ist dafür noch nicht reif, und in ihnen selbst ist die höhere ethische Auffassung noch nicht hinreichend zur Klarheit gekommen, um durch sie eine Macht über ihre Zeitgenossen zu werden. Was ihnen als Zukunfts-Ideal noch unbestimmt vorschwebte, das reifte bei Jesus zu einer Anschauung von dem, was die Religion für den Menschen sein muss, welche Anschauung ihm seine Predigt vom Reiche Gottes auf die Lippen legt. Es ist derselbe Gedanke wie der des Volkes Gottes, aber rein ethisch aufgefasst, und dadurch von allen particularistischen Beschränkungen gereinigt. Nicht mehr ein Vorrecht Eines auserkorenen Volkes ist es, sondern die Bestimmung der ganzen Menschheit. Keine äusseren Bestimmungen gelten, sondern die Gesinnung des Herzens ist einziges Erfordernis. Kein neues Gesetz, keine neue Cultus-Regel wird vorgeschrieben, sondern jede Form ist frei gelassen. Und in Verbindung damit ist die Religion gänzlich losgelöst von der Politik. Das nationale Ideal ist in ein solches umgeschaffen, das für jeden Menschen, unter allen möglichen Lebensumständen, denselben Wert hat. Wie ist Jesus zu dieser erhabenen Auffassung gekommen? Was soll man anders nennen als sein

---

[1]) Vgl. A. Kuenen, Volksreligion und Weltreligion, S. 125 ff.

eigenes religiöses Leben, das sich für ihn in diese Vorstellung, dies Bild des Reiches Gottes umsetzte? Aus dem, was die Religion für ihn selbst geworden war, leitete er die Prophetie vom Evangelium des Reiches ab. Intuitiv, nicht durch vernunftmässige Begriffszergliederung, sondern durch jenes Sehen der dichtenden Phantasie, welches die Wahrheit entdeckt, die durch keine Zergliederung und Verbindung von Begriffen gefunden wird.

So wird die Glaubensvorstellung geboren. Damit ist nicht gesagt, dass der Glaubensinhalt niemals irgend welche Bereicherung erhalten könnte, als durch die Dazwischenkunft der grossen Persönlichkeiten, deren Auftreten eine Umwälzung im religiösen Leben zuwege bringt. Sie sind nur im eminenten Sinne, was zahllos viele in geringerem Masse sein können. In keiner Religion geht ein Geschlecht vorüber, ohne aus seinem eigenen Gemütsleben dem Schatze des gemeinsamen Glaubens wieder etwas hinzuzufügen, oder ohne denselben in irgend welcher Hinsicht von Unvollkommenheiten zu reinigen. Aber was in irgend einer Religion den allgemeinen Typus der Glaubensvorstellungen ausmacht, das lässt sich meistens auf die schöpferische Initiative einer prophetischen Persönlichkeit im Beginne zurückführen. Wo die aufgetreten ist, da findet das folgende Geschlecht, und mehr als Eines nach ihm, seine Aufgabe in der Aneignung dessen, was dieser grosse Vorgänger als Wahrheit verkündigt hat. Gewöhnlich wird dann seine Autorität als Bürgschaft der Wahrheit seiner Lehre anerkannt, und man nimmt sie an, weil er sie gelehrt hat. Genau besehen, glaubt man dann nicht was er geglaubt hat, sondern man glaubt an ihn, der also geglaubt hat. Dabei kann es jedoch nicht bleiben. Allmählich macht sich die erziehliche Macht seiner erhabenen Einsichten geltend, und seine Jünger lernen, selbst zu sehen was er sah, zu ihrer eigenen Wahrheit zu machen, was sie zuerst auf seine Autorität hin als Wahrheit anerkannten.

In diesem allen läuft die Bildung der Glaubensvorstellungen ganz parallel mit dem Werden der Poesie im allgemeinen. Aber wir dürfen nicht übersehen, dass die religiöse Poesie noch etwas besonderes hat. Wenn der Dichter seine Auffassungen in Bildern verkörpert, so ist dies, wie wir früher sahen, für ihn nicht eine Bekleidung vorher festgestellter Begriffe, so dass erst der Verstand und nachher die Phantasie an der Arbeit gewesen wäre. Inhalt und Form, Gedanke und Bild entstehen untrennbar von einander; die Einheit beider ist gerade das Charakteristische der Tätigkeit der dichtenden Phantasie. Dennoch erhebt der Dichter deswegen keinen Anspruch auf objective Realität für diese Erzeugnisse seiner Phantasie. Er erkennt, dass er nur in dieser Form das, was sich ihm als Wahrheit zeigt, greifen und festhalten kann, leugnet aber deswegen nicht, dass diese Form nur ein Hülfsmittel ist,

um den Inhalt zu fassen. Wollte jemand seine Dichtung so realistisch auffassen, als ob er gemeint hätte, dass, was er beschreibt, wirklich so da wäre wie es beschrieben wurde, dann würde er gegen diese Verkennung seiner Absicht protestiren. Er würde darin einen Dogmatismus sehen, der seiner Art des Denkens und Sprechens durchaus fern läge.

Das ist bei der Glaubensvorstellung anders. In ihr ist immer etwas von diesem Dogmatismus vorhanden. Nicht allein, dass Inhalt und Form sich da nicht trennen lassen, weil der Inhalt nur in dieser Form in den Bereich des Bewusstseins kommen kann, sondern es mischt sich auch immer die Ueberzeugung ein, dass das, was von der dichtenden Phantasie ponirt wird, auch wirklich dasei. Das folgt unvermeidlich aus der Eigentümlichkeit der Glaubensvorstellung. Ihr Inhalt ist niemals völlig freie Auffassung, sondern immer Auffassung von etwas, das als wirklich vorhanden vorausgesetzt wird. Wenn dies fehlt, fällt das Charakteristische der Glaubensvorstellung fort. Von manchen wird behauptet: Gott ist das Ideal. Aber in der wirklichen Religion ist das nicht so. Da wird zwar auf das Object des Glaubens Alles übertragen, was dem Menschen als das Ideale vor dem Geiste steht; Gott wird gedacht als vollendete Weisheit, Güte, Gerechtigkeit, aber es ist immer Gott, der also gedacht wird. Die wirkliche Religion kann sich nie von ihrer Grundlage losmachen, von der Verehrung übersinnlicher Macht. Wie auch von der dichtenden Phantasie diese Macht aufgefasst werde, sie muss Macht bleiben, und also auch als wirklich vorhanden gedacht werden, und das wird für die Glaubensvorstellung: das Uebersinnliche muss in der Tat so sein wie es von der dichtenden Phantasie aufgefasst wird.

Auch dies müssen wir im Auge behalten, wenn wir nun zuletzt die Frage stellen, welche Wahrheit der Glaubensvorstellung als einem Erzeugnisse der dichtenden Phantasie zuerkannt werden können. Wir meinen jetzt nicht das, was wir früher relative Wahrheit nannten: das Kennzeichen der Wahrheit gesucht in der Uebereinstimmung des Vorgestellten mit der Eigentümlichkeit dessen, der sich die Vorstellung bildet. Wir denken an die Wahrheit der Vorstellung an sich selbst, auf die Art, wie wir in dem Werk der dichtenden Phantasie in Kunst und Litteratur Wahrheit erkannten. So fragen wir auch hier: kann die Glaubensvorstellung, die aus der dichtenden Phantasie entstanden ist, in dem Sinne für wahr anerkannt werden, dass man das Zutrauen hegen darf, in ihr die Interpretation einer Wirklichkeit zu besitzen, die ausserhalb des Bereiches aller sinnlichen Wahrnehmung liegt?

Es ist unnötig, die grosse Bedeutung dieser Frage für jeden religiösen Glauben näher auseinandersetzen. Jeder fühlt sofort, dass wir hier einem Gegenstande nahen, der tiefer als ein anderer in das Gemüts-

leben eingreift. Aber das ist ein Grund mehr, um gegen alle Selbsttäuschung auf der Hut zu sein, und keine scheinbare Gewisheit für wirkliche zu nehmen.

In gewissem Sinne kann die Glaubensvorstellung unzweifelhaft auf dieselbe Wahrheit Anspruch erheben wie die Divination in Kunst und Litteratur. Nämlich wenn sie Beziehung auf das religiöse Leben selbst hat. Um uns das deutlich zu machen, brauchen wir nur an das soeben gebrauchte Beispiel zu denken: Jesus Predigt des Reiches Gottes. Ist diese Predigt Wahrheit? Geprüft am religiösen Leben seines Volkes oder an dem anderer Völker, scheint sie mit aller Wirklichkeit im Streit zu sein. Was konnten in den Augen der geistlichen Leiter Israels die Seligpreisungen der Bergpredigt anders sein als die Illusionen eines frommen, aber absolut unpraktischen Schwärmers? Und doch, wer wird jetzt leugnen, dass diese Illusionen die tiefste Wahrheit alles religiösen Lebens sind; dass sie gewislich die Wirklichkeit interpretiren, die immer wieder und immer mehr ans Licht kommt, wo die Religion aus niederer in höhere Entwicklung übergeht? Divinatorisch hat Jesus das Gesetz erkannt, welches alle religiöse Entwicklung beherscht, und sein Ideal, fern davon, ein anmutiges Hirngespinst heissen zu müssen, steht uns, achtzehn Jahrhundert später, noch als das Ziel vor Augen, nach dem wir zu streben haben, als die Anfgabe, an deren Erfüllung alle ernsthaften Menschen mit aller Kraft mitarbeiten müssen. Wäre das möglich, wenn er mit seiner Poesie vom Reiche Gottes nicht die wesentliche Wahrheit der Bestimmung des Menschen als religiösen Wesens getroffen hätte?

Was hier von Jesus gesagt ist, würde in geringerem oder grösserem Masse ebenso von allem prophetischen Schauen in früherer und späterer Zeit gesagt werden können. Das wird auch niemand leugnen. Wenn die ersten Quäker und Methodisten, des Glaubens gewis, dass das christliche Princip die Sklaverei vernichten müsse, sich eine Zukunft vorstellten, in welcher kein christliches Volk diese die Menschheit entehrende Einrichtung mehr dulden werde, dann haben sie sicher die Wahrheit erkannt, wie wenig auch dieselbe damals noch ins allgemeine Bewusstsein durchgedrungen sein möchte. Und wenn wir jetzt unsern Glauben an den Sieg einer freien werktätigen Religion über die Macht des geisttötenden Materialismus und die Anmassung einer das Gewissen knechtenden Hierarchie bekennen, so wissen wir, dass wir darin die Wahrheit des Reiches Gottes verkündigen, und dass die Zukunft diesen Glauben je länger desto mehr rechtfertigen wird.

Aber neben diesen Glaubensvorstellungen gibt es noch andere. Sie reichen weiter als die Einsichten und Erwartungen des glaubenden Vertrauens. Sie wagen sich auch an Vorstellungen vom Uebersinnlichen an sich selbst, im Unterschiede von dem, was es ist, wenn es der Welt

der Erfahrung immanent gedacht wird. Der religiöse Glaube ist auch Glaube an Gott. Sehen wir von aller Verschiedenheit des Gottesbegriffes ab. Wie auch die Gottheit gedacht werde, aller Glaube an Gott ist doch Glaube an eine übersinnliche Macht. In den niederen Religionsformen leidet das keinen Zweifel. Aber auch bei mehr philosophischer Entwicklung bleibt für den religiösen Glauben das Object immer etwas, das nicht mit dem vereinerleit werden kann, was als seine Offenbarung betrachtet wird, sondern das, im Unterschied von dem, worin es erkannt wird, als an sich selbst eine Einheit bildend, etwas für sich seiend, vorgestellt wird. Die Geschichte lehrt, dass religiöser Glaube mit einer pantheistischen Weltanschauung vereinigt sein kann, bei der jeder Gegensatz von Gott und Welt ausgeschlossen wird. Aber auch dann noch wird Gottes Sein in Allem von dem Glauben nie auf dieselbe Weise verstanden wie z. B. das Sein der Bewegung in Allem, sodass es nur eine Qualität des Seienden ausdrückt; sondern immer wird das Göttliche als das wirklich Seiende gedacht. Dieses Essentielle des Objectes des Glaubens ist untrennbar von der Glaubensvorstellung, und in welcher Form das auch vorgestellt werde, es bleibt, was das Wesen betrifft, in jeder Religion dasselbe. Lassen wir deshalb auch alle Verschiedenheiten der Form, in welchen es in der Religionsgeschichte vorkommt, bei Seite, so haben wir doch von diesem Allgemeinen in allem Gottesglauben die Frage zu beantworten, ob wir auch dafür die Wahrheit der Glaubensvorstellung geltend machen können.

Erinnern wir uns, dass gerade zur Beantwortung dieser Frage die vielen Versuche gemacht sind, das Dasein Gottes wissenschaftlich zu beweisen. Wir haben diese Versuche untersucht, und gefunden, dass sie fruchtlos sind, dass keine Gewisheit für den Gottesglauben auf wissenschaftlichem Wege zu erlangen ist. Davon sehen wir deshalb auch hier ab, und indem wir die Vorstellung einer Gottheit als ein Erzeugnis dichtender Phantasie anerkennen, fragen wir nach ihrer Wahrheit, d. h. nach der Möglichkeit, uns zu vergewissern, dass wir ein Recht haben, uns von dem Dasein dessen, was wir uns vorstellen, überzeugt zu halten. Auf welchem Wege würden wir diese Gewisheit erlangen können? Manche werden ohne Zweifel antworten: „durch die Glaubenserfahrung selbst. Die von dir gestellte Frage ist für den, der wirklich glaubt, keine Frage. Er weiss, an wen er glaubt. Und er weiss das nicht durch blosse Verstandsüberzeugung, sondern viel eher und viel mehr durch die Art, in welcher sich Gott als die höchste Realität in seinem Innern offenbart. Wer mit Gott lebt, kann nicht fragen ob es auch einen Gott gibt, denn er trägt in sich selbst davon die alles besiegende Gewisheit“. Diese Dinge brauchen uns nicht gesagt zu werden, als ob wir ihrer unkundig seien. Aber ebensowenig andere, wie uns selbst, mögen wir in den Wahn bringen, oder sie darin

belassen, dass wir in dieser Gemütserfahrung einen wirklichen Beweis für das Dasein des Glaubensobjectes hätten. Erwerben wir ja doch diese Erfahrung dadurch, dass wir Alles was mit uns und in uns sich ereignet, in Verbindung mit unserem Glauben an Gott bringen. Leben mit Gott, will doch nicht besagen: leben mit Gott selbst, sondern leben mit der Vorstellung von Gott. Und wenn nun diese Vorstellung uns in Allem nahe ist, wenn sie mit unserer gesamten Gemütsbeschaffenheit verwoben wird, dann ist es kein Wunder, dass sie zu viel Macht über uns erhält, um noch Raum für den Zweifel übrig zu lassen, ob ihr eine Wirklichkeit entspreche. Ihre Unentbehrlichkeit in unserm Gemütsleben scheint uns eine Bürgschaft für die Wirklichkeit ihres Objectes zu sein. Aber es ist doch nicht viel Nachdenkens nötig, um zu verstehen, dass diese Bürgschaft nichts bedeutet. Ob ein Gott ist, ob nicht, wir können nie etwas anderes haben, als die Vorstellung von ihm, und was wir ihm zuschreiben, erhält für uns nur diesen Charakter, von Ihm bewirkt zu sein, nicht weil wir es Ihn tun sehen, sondern weil wir es in das Licht dieser Vorstellung setzen. Deswegen gibt sie, so lange wir an ihrem Rechte nicht zweifeln, uns alle Gewisheit, die wir nur wünschen können, aber sobald ein Zweifel entsteht, kann sie uns ihr eigenes Recht nicht verbürgen. Diese Selbstgewisheit des Glaubens ist eigentlich nur eine andere Form des ontologischen Beweises. Ob man sagt: der Gottesglaube muss wahr sein wegen des Reichtums seines Inhalts, oder ob man ihn als wahr anerkennt wegen der Macht seines Einflusses, das macht, wenigstens was die Beweiskraft angeht, keinen grossen Unterschied. Weder das eine, noch das andere kann für einen wirklichen Beweis passiren.

Welchen Weg gibt es dann?

Wenn es ein Weg sein muss, der uns zu mathematischer oder ihr gleicher Gewisheit vom wirklichen Dasein des Objectes unserer Glaubensvorstellung führt, dann muss ich ehrlich gestehen: ich kenne keinen. Die Wahrheit der Glaubensvorstellung zu beweisen, in dem Sinne, dass kein vernünftiger Zweifel mehr an dem wirklichen Dasein eines Gottes möglich bleibt, das geht über unsere, wenigstens über meine Kräfte. Dies muss unzweideutig anerkannt werden, weil die Sache zu ernst ist, als dass es nicht für uns vom höchsten Interesse wäre, bestimmt zu wissen, woran wir uns zu halten haben.

Aber wenn dies ausgesprochen, und damit allem Misverständnisse der Weg verlegt ist, dann knüpft sich eine andere Betrachtung daran.

Was eines Beweises, der allen Zweifel hebt, nicht fähig ist, kann Gegenstand eines Vertrauens sein, das ein grosses, wenigstens ein völlig hinreichendes Mass von Gewisheit gibt. So könnte es auch mit der Glaubensvorstellung von einer Gottheit sein, an der die dichtende Phantasie zu allen Zeiten festgehalten hat.

Sehen wir, worauf dies Vertrauen beruhen könnte.

Als solches nannte ich bereits das Fortbestehen dieser Glaubensvorstellung, trotz aller Veränderung in der Weltanschauung, und trotz allem Fortschritte der allgemeinen Cultur. Gewis muss man darin auch den Einfluss der Ueberlieferung anerkennen, die durch die vermeintliche Autorität von Kirche oder Schrift unterstützt wird. Aber damit wird nicht Alles erklärt. Denn die Ueberlieferung befasste auch andere Bestandteile, denen sie nicht geringeren Wert zuschrieb, und die sie dennoch nicht gegen den Widerspruch des Zeitgeistes aufrecht erhalten konnte. Der Teufelsglaube war in alter Zeit nicht weniger ein Cardinalpunkt der Lehre, als der Gottesglaube, aber er ist beim Mangel an Nahrung im allgemeinen Bewusstsein dahingeschwunden. Es muss noch etwas anderes als die Ueberlieferung da sein, was bewirkt hat, dass der Gottesglaube alle Umwälzungen im Denken und Leben der cultivirten Völker, auch die so tief eingreifenden des letzten Jahrhunderts, überlebte. Und was sollte dies sein, wenn nicht ein sich darin offenbarendes und ihm allezeit neue Jugend verleihendes Bedürfnis in der menschlichen Anlage? Warum kann sich der Mensch bei seiner Anschauung der ihn umgebenden Welt, und in seiner persönlichen Beziehung zu ihr, nicht mit dem zufrieden geben, worin sein Geist die Ruhe einer gewissen Erkenntnis finden kann, mit dem Naturgesetz und Sittengesetz, deren Herschaft in den Tatsachen selbst aufzuweisen ist? Was treibt ihn, mit seiner Phantasie die Grenzen des Wahrnehmbaren zu überschreiten, und sich eine andere Wirklichkeit vorzustellen, als Grund und als Gesetz derjenigen, in welcher er sich selbst bewegt? Es ist nicht möglich, dass dies für ihn nichts weiter als eine Unterhaltung seiner Phantasie wäre. Denn wenn er ihr den Zügel schiessen lässt, so kann er zwar an ihrem Spiel ein ästhetisches Wolbehagen haben, aber der Gedanke kommt ihm nicht, die Bilder, welche sie ihm vorzaubert, als Beschreibungen einer Wirklichkeit aufzufassen. Bei der Poesie der Religion dagegen, bei der Vorstellung einer Gottheit, ist gerade der Glaube an das wirkliche Dasein dessen, was er sich vorstellt, das einzige was für ihn dieser Dichtung ihren Wert verleiht. Nimm ihm diesen Glauben, und es wird ihm unmöglich sein, sich ihr länger hinzugeben. Und das hat die Menschheit seit ihrem ersten Erwachen zum Selbstbewusstsein getan; das hat sie mit neuer Liebe wieder aufgenommen, jedesmal wenn ein Fortschritt in der Cultur sie nötigte, die älteren Vorstellungen preiszugeben; davon lässt sie nicht ab, wie auch die Enttäuschungen beim Suchen des Namens für das Unaussprechliche sich im Laufe der Jahrhunderte vermehrt haben, und wie sehr auch der flache Realismus des Zeitgeistes sie entmutigen könnte. Was bedeutet dies? Natürlich nicht einen Beweis der Wahrheit dessen, was sie sich vorstellt. Ebensowenig wie irgend einen anderen Beweis für das Dasein

Gottes, wollen wir den e consensu gentium wieder empfehlen. Aber wol dient es dazu, um uns ein Vertrauen auf das Recht des religiösen Glaubens einzuflössen, wenn wir bemerken, wie der Mensch mit der Bildung dieser Glaubensvorstellungen einem Bedürfnisse seiner Anlage zu entsprechen scheint, das nach Befriedigung verlangt, und sie nur im Glauben an die Wahrheit dieser Dichtungen der Phantasie findet.

Oder wäre es vielleicht nicht ganz richtig, von einem Bedürfnisse zu sprechen? Gewis kann das Wort hier nicht in dem Sinne gebraucht werden, in welchem man Hunger und Durst Bedürfnisse nennt. Solch ein gänzlich spontanes Fragen nach einer übersinnlichen Welt würde man schwerlich in der Geschichte der Menschheit nachweisen können. Aber der Name ist doch nicht unrichtig für einen Trieb der sich so allgemein und so gewaltig geltend macht, wie dieser. Und wir dürfen ihm umsomehr Wert zuschreiben, wenn wir bedenken, wie dieser Trieb im Menschen geweckt, und wodurch er fortwährend in ihm unterstützt wird. Schon bei unserer Untersuchung des Ursprunges der Religion ergab sich uns, wie die Eindrücke der Aussenwelt die Vorstellung einer übersinnlichen Macht hervorriefen. In der Entwicklung der Religion und des religiösen Glaubens erkannten wir weiter das fortdauernde Zusammenwirken der sittlichen Entwicklung des Menschen und der Aufklärung seiner Welterkenntnis. Die Glaubensvorstellung wird also nicht von der dichtenden Phantasie frei hervorgebracht, sondern entsteht unter dem Einfluss dessen, was die Welt selbst uns zu sehen gibt. Sie findet deshalb ihre Stütze in der Wirklichkeit. Ihre Dichtung ist nicht bloss ein Widerschein dessen, was in dem eigenen Gemüt des Menschen vor sich geht, denn diese Gemütsaffection ist selbst wiederum unter dem Eindrucke des Objectiven geweckt, und die Dichtung entnimmt ihren Stoff auch dem, was dieses Objective hinsichtlich des Wesens der Dinge zu lehren scheint. Es ist also ganz etwas anderes als das Phantasiespiel, das seine Bilder und Träume willkürlich hervorbringt; es ist immer eine Gebundenheit an die Wirklichkeit vorhanden, welche die Willkür zügelt, und das Vertrauen auf das Recht der Glaubensvorstellung verstärkt.

Kehren wir nun noch einmal zu dem zurück, was wir bei der Untersuchung des teleologischen Argumentes für das Dasein Gottes fanden. Als Beweis konnten wir dasselbe nicht gelten lassen, weil es nicht weiter, als zu der Nachweisung kommen kann, dass, wenn wir die Welt nach Analogie eines menschlichen Werkes anschauen dürften, wir in ihr die Offenbarung einer Vernunft anerkennen müssten. Das Recht, unser zweckmässiges Handeln als Massstab der Art zu nehmen in welcher die Naturwirkungen stattfinden, fehlt uns. Aber verbietet uns diese Erwägung auch, als bewiesen anzunehmen, dass in der Welt eine zwecksetzende und zweckausführende Vernunft sei, so bleibt es deswegen

nicht weniger wahr, dass die Erklärung des Weltzusammenhanges aus einer alles wirkenden und leitenden Vernunft die einzige ist, die in unserem Bereiche liegt und unser Denken befriedigt, und dass, können wir auch nicht sagen sie sei die einzig mögliche, es doch nichts gibt, was gegen die Wahrscheinlichkeit ihres Rechtes spräche. Auf streng wissenschaftlichem Standpunkte muss man sich dessen enthalten, vom Endlichen auf das Unendliche zu schliessen, aber den Forderungen der Wissenschaft wird nichts abgebrochen, wenn man sagt: ich kann mir solch ein Verhalten, wie ich es überall in der Welt sehe, nicht anders vorstellen, denn als Offenbarung einer darin wirkenden Vernunft. Ist dem so, dann findet die Glaubensvorstellung einer höchsten Vernunft als des Grundes vor allem, darin doch eine mächtige Stütze. Es ist dann unleugbar, dass sie mit ihrer Dichtung das interpretirt, was die denkende Betrachtung der Welt im menschlichen Geiste erstehen lässt, und was sie darum auch in dem Vertrauen mitteilen kann, welches wir auf das setzen, was für uns zwar kein Gegenstand eigentlichen Wissens sein kann, was sich uns aber doch mit solcher Notwendigkeit aufdrängt, dass wir sein Recht nicht bezweifeln können. Man könnte fragen, ob die welche die Glaubensvorstellung einer höchsten Vernunft verwerfen, sich wol genügende Rechenschaft davon geben, was ihre Leugnung bedeutet. Sie werden sagen: dass man von solch einer höchsten Vernunft nichts wissen könne. Dies wird ihnen sofort zugegeben. Gegenstand des Wissens kann das Uebersinnliche für uns nicht sein. Aber wohin kommt man, wenn man nichts gelten lassen will als das was in vollem Sinne des Wortes gewusst werden kann? Dann ist nicht nur keine Theologie, sondern keine einzige Geisteswissenschaft mehr möglich; dann bleibt nichts übrig als empirische Naturuntersuchung, und das Meisterstück der Natur, der Mensch selbst, als denkendes, fühlendes, wollendes Wesen, wird als wertlos für die Wissenschaft übergangen. Wer nun solchen Positivismus nicht will, der muss doch anerkennen, dass wir, bei unserem Denken über die Welt und den Weltzusammenhang, keinen andern Leitfaden haben und haben können als die Gesetze unseres eigenen Geistes, und dass wir beim Aufbau aller Wissenschaft in der Tat nichts anderes tun, als dass wir die uns durch die Erfahrung an die Hand gegebenen Tatsachen in das Licht unserer Vernunftbegriffe setzen. Das tun wir auch, wenn wir eine bestimmte Verbindung, die wir in der Natur wahrzunehmen meinen, als eine solche betrachten, die für uns nur dann erklärlich wird, wenn wir in ihr dasselbe voraussetzen, was uns bei unserem vernünftigen Handeln leitet. Wenn wir, es sei noch einmal wiederholt, diese Voraussetzung für wissenschaftlich bewiesen erachteten, weil wir keine anderen bilden können, so würde man mit Recht dagegen Bedenken erheben, aber wenn wir von ihr nur dies behaupten, dass sie für uns notwendig sei, als einzige Form in

der jener Naturzusammenhang in den Kreis unserer Vorstellungen aufgenommen werden kann, dann überschreiten wir doch sicher nicht die Grenzen des Erlaubten. Kommt dann die dichtende Phantasie, und wandelt sie diese für uns allein mögliche Erklärung in die Vorstellung einer höchsten Vernunft um, verdient dann nicht diese Vorstellung unser Vertrauen? Sie ist natürlich nichts weiter als ein Bild, sie masst sich nicht an, eine Beschreibung dessen zu sein, was der Grund aller Dinge an sich selbst sein mag. Sie gibt nur dem an sich selbst für uns Unerkennbaren einen Namen, der von demjenigen in uns abgeleitet ist, dessen Analogon wir darin voraussetzen müssen. Aber als Bild, als Poesie — die einzige Form, die uns hier zur Verfügung steht — hat denn doch diese Vorstellung für uns auch ihr Recht, und können wir sie festhalten mit dem Vertrauen, dass in ihr Wahrheit sein werde, wie unvollkommen auch erkannt, und wie mangelhaft auch beschrieben.

Ganz besonders aber wird dies Vertrauen durch die Anerkennung einer sittlichen Ordnung in der Welt verstärkt. Völlig unabhängig von der Vorstellung eines göttlichen Gesetzgebers, sind wir zu dem Resultate gekommen, dass das Pflichtbewusstsein eine sittliche Weltordnung postulirt. Was uns hinderte, noch weiter zu gehen und auf einen höchsten Willen zu schliessen, in welchem diese Ordnung begründet sei, und durch den sie aufrecht erhalten werde, war wieder das Bedenken, dass das Causalitätsgesetz uns nicht über die Grenze zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen hinausführen kann, und so mussten wir auch von dem sogenannten moralischen Beweise für das Dasein Gottes zugestehen, dass er nicht leistet, was er leisten sollte. Aber auch hier wiederholt sich dasselbe von vorhin: wer eine sittliche Ordnung in der Welt anerkennt, kann nicht anders, er muss sie auch als eine gewollte Ordnung anerkennen. Naturordnung ist für unser Bewusstsein nur eine Beschaffenheit der Dinge, wobei die Frage, ob diese Beschaffenheit eine bezweckte sei, stets einen nebensächlichen Charakter hat. Aber im Begriff des Sittlichen liegt immer zugleich der des Wollens. Ohne Verbindung mit dem Willen ist nichts mehr sittlich oder unsittlich. Sittliche Ordnung und ihre Herschaft sind deshalb Begriffe, die in unserm Bewusstsein nur dann einen Platz finden können, wenn sie mit der Voraussetzung eines sich darin offenbarenden Willens gepaart sind. Könnten wir nun, was wir sittliche Ordnung in der Welt nennen, als Product des menschlichen Willens ansehen, dann würden wir keine Veranlassung haben, noch an etwas anderes zu denken, als an den Kampf und an das Zusammenwirken der gesamten menschlichen Willensäusserungen. Aber diese Ordnung zeigt sich uns nicht als die Folge, sondern vielmehr als das Gesetz des menschlichen Wollens. Es ist nicht der Mensch der sie herstellt, sondern sie ist es, die ihn beherscht. Steht sie so mit höherer Autorität allem menschlichem Willen

gegenüber, dann können wir nicht anders, wir müssen sie in Verbindung mit einem andern als dem menschlichen Willen bringen, der sich in ihr offenbart. Stammte sie von uns ab, dann würde sie von uns gewollt sein; nun sie über uns steht, scheint sie uns auch von etwas, das über uns steht, gewollt zu sein. Diese Folgerung machen wir, weil wir ohne sie den Begriff einer sittlichen Ordnung nicht festhalten können. Wir wissen, dass wir damit das Dasein jenes Höheren nicht beweisen können, aber wenn nun unsere dichtende Phantasie dieser Folgerung den Stoff für die Vorstellung eines höchsten Willens entnimmt, der sich in der sittlichen Ordnung und in ihrer Herschaft in der Welt offenbart, welches wirkliche Bedenken könnte uns dann veranlassen, ihr nicht zu vertrauen? Es ist immer wieder nur ein Bild, nach der Analogie des Menschlichen gebildet, und darum werden wir uns wol hüten, solch ein Wollen wie das unsrige in dem vorauszusetzen, was wir mit dem sicher sehr inadäquaten Namen des höchsten Willens bezeichnen, — aber wie viel auch an der Correctheit dieser Vorstellung fehlen möge, wir können sie doch nicht preisgeben, ohne diese sittliche Ordnung, deren Wirklichkeit wir anerkennen müssen, für uns selbst zu etwas völlig unbegreiflichem zu machen; und darum meinen wir hinlänglichen Grund zu haben, um an ihr fest zu halten, und auf ihre Wahrheit, nicht als Begriff sondern als Poesie, zu vertrauen.

Ich erwarte es nicht anders, als dass man diese Auffassung vom Recht der Glaubensvorstellungen vielfach unbefriedigend finden wird. Man verlangt bei diesen Dingen mit Vorliebe eine solche Erklärung, die mit einem scharfen ja! oder nein! abschliessend ausmacht, woran man sich zu halten habe. Dem entspricht das was ich hier gebe sicherlich nicht. In allem was eine Sache des Vertrauens ist, gibt es ein mehr und weniger der Gewisheit, im Zusammenhange mit der eigenen Stimmung und den eigenen Lebenserfahrungen. Jetzt auf der Höhe einer frohen Gewisheit, die uns über allen Zweifel zu erheben scheint, sinken wir oft bald darauf in ein Schwanken zurück, in ein Mistrauen gegen uns selbst, das uns tief niederdrückt. Was ist bei denen, die man als die Heroen des religiösen Glaubens anerkennt, gewöhnlicher als dies auf und ab, diese volle Gewisheit des Glaubens, und dann wieder dies, dass, wie es so malerisch beschrieben wird, Gott sein Angesicht vor dem Menschen verbirgt. Ich darf wol bitten: zeigt mir einen einzigen wahrhaft Frommen, der zu seinem Glauben an Gott immer wieder wie zu dem Resultate eines mathematischen Beweises zurückkehren kann. Gibt es irgend etwas, das der rechten Frömmigkeit ferner liegt als dies, dass ein Mensch in seinem Gedächtnis irgendwo das Wissen aufbewahrt, es gibt einen Gott! ebenso wie er weiss, es gibt einen Papst in Rom? Verlangt man aber auch solche Gewisheit nicht, so wird man doch vielleicht urteilen, dass zur rechten Blüte des religiösen Lebens ein festerer Grund

erwünscht sei, als solch ein Vertrauen, mit der davon unzertrennlichen Ebbe und Flut der Gewisheit. Wenn jemand dies Bedenken erhöbe, würde ich ihn fragen, ob er wol genügend erprobt habe, zu welcher Festigkeit er dies Vertrauen bringen könne. Es versteht sich doch von selbst, dass, wie alles Vertrauen, so auch dieses allmählich und immer mehr gewonnen werden muss. Darum erfordert es Interesse, Hingabe, Erprobung in der Praxis des Lebens. Ist dir das zu viel, so klage denn auch nicht, dass die Gewisheit dieses Vertrauens dir zu gering sei. Willst du dass sie dir mehr, dass sie dir voll genügend werde, so gib dir auch die Mühe, dich mit ganzer Seele in das hinein zu denken, worauf dieses Vertrauen beruhen kann, und dazu mit deinen Gedanken immer wieder zurück zu kehren, vor allem auch dann, wenn du am meisten ein Bedürfnis nach Erhebung durch den religiösen Glauben fühlst. Die Gewisheit, die du damit erlangen kannst, wird zwar nie derartig sein, dass du in jedem Augenblicke die Glaubenskraft nur zum Zugreifen vor dir hast, aber doch wird sie hinreichend werden, um dich die Möglichkeit von jenem „Schauen des Unsichtbaren“ erkennen zu lassen.

Dies ist gleichwol an eine Bedingung geknüpft. Die objective Wahrheit, um das Wort noch einmal zu gebrauchen, unserer Glaubensvorstellungen wird immer für uns ein Gegenstand des Vertrauens bleiben. Aber um dies Vertrauen zu erlangen und zu behalten, müssen wir volle Gewisheit hinsichtlich ihrer subjectiven, oder, wie wir dies früher nannten, ihrer relativen Wahrheit haben. Unsere Glaubensvorstellungen müssen, um wirklich für uns gelten zu können, völlig für uns wahr sein, d. h. sie müssen nichts enthalten, was entweder durch unser sittliches Bewusstsein, oder durch unsere Wissenschaft und unser philosophisches Denken, verurteilt wird. Mit dieser Bemerkung wird dem Bedenken vorgebeugt, das sonst gewis nicht ausbleiben würde, dass der dichtenden Phantasie eine Freiheit gelassen werde, die das Vertrauen auf ihre Vorstellungen sehr abschwächen müsse. Die Gefahr, blossen Phantasiebildern Wirklichkeit zuzuschreiben, würde in der Tat bei dieser Betrachtung nicht imaginär sein, wenn nicht eine Gewähr zu finden wäre, dass wir in unsere Glaubensvorstellungen keine Ausschreitungen der Einbildung aufnehmen. Gegen diese Gefahr werden wir, wenigstens zum grossen Teile, sicher gestellt, wenn diese Vorstellungen immer unter der Zucht unseres sittlichen Bewusstseins, wie unseres vernünftigen Urteils bleiben. Das erste wird uns verbieten, in sie etwas aufzunehmen, was dem höchsten Ideal des Guten, das wir uns bilden können, nicht entspricht, das andere wird dem vorbeugen, dass sie etwas befassen, das mit dem im Streit ist, was wir als wissenschaftlich und philosophisch entwickelte Menschen als Wahrheit anerkennen können. So wird z. B. in unserer Vorstellung von Gott kein Platz für die Theologie der Alttestamentlichen Rachepsalmen sein, oder für die mittel-

alterliche Satisfactionslehre, oder für die in neuerer Zeit nicht seltene Auffassung der Liebe Gottes als unheiliger Schwachheit. Aber wir würden uns auch das göttliche Wesen nicht vorstellen können als willkürlich in den natürlichen Zusammenhang der Dinge eingreifend, Gebete auf Kosten des Naturgesetzes erhörend, oder des Menschen Taten auf andere Weise als durch die notwendige Entwicklung der sittlichen Ordnung vergeltend. Eine Vorstellung des Uebersinnlichen, in der etwas vorkommt, das für uns, auf unserm Standpunkt vernünftiger und sittlicher Entwicklung, nicht wahr sein kann, können wir uns nicht wirklich aneignen, weil es uns nicht möglich ist, das Ja und das Nein bei derselben Sache gleichzeitig festzuhalten. Es hilft nichts, ob man sich auch, wenn man das Unvernünftige einer solchen Vorstellung einsieht, vor seiner eigenen Kritik hinter dem so viel misbrauchten: „bei Gott sind alle Dinge möglich“ zu verstecken sucht. Denn was bei Gott ist, kommt für uns nicht in Frage. Das bleibt für uns in undurchdringlicher Finsternis verborgen. Das Einzige, was für uns in Betracht kommt, ist: was wir glauben können, dass es bei Gott sei. Und wir können nicht wirklich glauben, dass bei Gott etwas wäre, von dem es uns unmöglich ist, anzunehmen, dass es so sei. In der objectivirenden Sprache des religiösen Glaubens liegt stets eine gefährliche Verlockung, uns und andere in den Wahn zu bringen, wir könnten über das Objective selbst sprechen, während wir doch nichts anderes als unsere Vorstellung davon besitzen. Vergisst man das, so bildet man sich ein, in diesem Objectiven, gerade weil es frei von allen Beschränkungen des Endlichen sein muss, allerlei denken zu können was die Prüfung der Vernunft nicht aushält. Man gibt sich keine Rechenschaft davon, dass man dadurch in Widerstreit mit sich selbst gerät. Den Stoff, aus dem die Vorstellung des Uebersinnlichen aufgebaut ist, hat man der Weltanschauung in Verbindung mit dem sittlichen Bewusstsein entnommen. Nun kann die Phantasie zwar weiter gehen als das strenge Denken, und z. B. auf Begriffe eine Personification anwenden, wodurch sie den Bedürfnissen des Gemütslebens entsprechen können, aber in der also gebildeten Vorstellung kann nie etwas untergebracht werden, was durch dasjenige, woraus die Vorstellung abgeleitet ist, ausgeschlossen wird. So konnte auf einem früheren Standpunkt die Gottheit als frei und willkürlich den Lauf der Dinge in der Natur beherschend gedacht werden, weil man damals den unverbrüchlichen, ursächlichen Zusammenhang in allem was da ist noch nicht klar erkannt hatte. Aber wenn wir, auf unserm gegenwärtigen Standpunkte der Weltanschauung, noch solch eine Vorstellung von Gott festhalten wollten, würden wir vor uns selbst unwahr werden, und in Wirklichkeit nicht glauben können, was wir dann als Gegenstand des Glaubens anerkennten.

Bei dieser Beschreibung des Charakters und Wertes der Glaubensvorstellungen, würde ich manchmal Gelegenheit gehabt haben, Worte Pfleiderer's anzuführen, die von völliger Uebereinstimmung zwischen uns zu zeugen scheinen. Ich habe keinen Gebrauch davon gemacht, um den Gang meiner Beweisführung nicht zu unterbrechen. Jetzt am Schlusse derselben will ich doch noch darauf zurückkommen. In dem Hauptstück über „Religion und Wissenschaft“ stellt der Verfasser dies in den Vordergrund: dass das Dogma seinen Stoff den Vorstellungen des religiösen Gemeindebewusstseins entnimmt, und dass diese nicht aus theologischer Reflexion, sondern aus prophetischer Intuition hervorgegangen seien (II, 624). Hierin liegt der Ausgangspunkt für eine darauf folgende, höchst bedeutende Betrachtung über das Verhältnis von Wissen und Glauben. Das Facit derselben ist: dass, was dem immer nur relativen und annähernden theoretischen Wissen an absoluter Gewisheit gebricht, zu voller Ueberzeugung von praktischer Seite her gebracht wird. Angewandt auf die Ueberzeugung von der Realität Gottes wird das: „sie ist das gemeinsame Resultat aus dem Zusammenstimmen theoretischer Gründe und praktischer Motive“ (II, 650). Theoretisch ist die Gottesidee die notwendige Hypothese zur Erklärung des Weltzusammenhanges; praktisch ist sie das notwendige Postulat, um unserm Willen und unserm Gefühl den höchsten Zweck und das höchste Gut zu geben. Das eine stützt das andere, wie die zwei Seiten eines Gewölbes durch ihr Zusammentreffen dem Ganzen seine Festigkeit geben. Religion und Wissenschaft entspringen beide aus einem unabweislichen Bedürfnisse des menschlichen Geistes, und beide berühren sich in ihrem höchsten Gegenstande, in der Gottesidee. Aber sie gehen verschiedene Wege. Die Wissenschaft, durch den logischen Trieb des Geistes geleitet, sucht Welterklärung, und kommt so zuletzt zu Gott, als den für die Erklärung der Welt vorauszusetzenden Grund. Die Religion will nicht theoretisch die Welt erklären, sondern das Verhältnis des fühlenden und wollenden Ich oder des Herzens zu der Welt auf die rechte Art feststellen, und sie tut das dadurch, dass sie das eigene Leben mit allen es bewegenden Eindrücken der Welt unmittelbar auf die weltbeherschende Macht selbst bezieht. Mit diesem Eigentümlichen des Motivs der Gottesidee in der Religion hängt nun eine eigene Bewusstseinsfunction zusammen. Die Wissenschaft arbeitet mit logischem Denken, und findet in der Denknotwendigkeit das Recht der Objectivität und allgemeinen Gültigkeit des von ihr Erkannten. Die Religion kommt nicht auf dem langen Wege der Demonstration zu ihrem Object, sondern sie fordert es, weil und so wie sie danach ein Bedürfnis hat, Inhalt und Form unmittelbar eines, das Verlangen des Herzens in das Anschauungsbild der plastisch gestaltenden Phantasie gekleidet. Eine Geistestätigkeit die völlig übereinstimmt mit der schöpferischen Intuition der Poesie, nur

mit dem Unterschied, dass die Poesie sich ihres freien Schaffens der Vorstellungen bewusst ist, und ihnen darum auch keine objective Wahrheit zuschreibt, während die Schöpfungen des Glaubens immer mit dem Anspruch auf objective Wahrheit vor das Bewusstsein treten.

Wenn man diesen Ursprung der Glaubensvorstellungen aus der Phantasie erkannt hat, so fragt man natürlich, welches Recht sie denn zu jenem Anspruche auf objective Wahrheit haben. Vergleicht man, was auf dem so nahe verwandten Gebiete der Kunst und Sittlichkeit als normal anerkannt wird, so könnte man behaupten, dass die „Wahrheit“ religiöser Vorstellungen nicht in ihrem theoretischen Werte als einer Erkenntnis, sondern in ihrem praktischen Werte für die Erbauung liegt, ebenso wie die ästhetische Wahrheit eines Kunstwerkes in der Schönheit seiner Motive, und die ethische Wahrheit eines Lebensideals in der Güte seiner Motive liegt. Aber hiermit ist diese Frage doch nicht abschliessend beantwortet. Denn dabei wird der Unterschied verkannt, dass die Aesthetik der theoretischen Wahrheit des Materials mit dem sie den Eindruck des Schönen hervorbringt, keinen Wert zuschreibt, während für den Glauben gerade alles von der theoretischen Wahrheit seiner Vorstellungen abhängt. Soll man deswegen eine Trennung des Gebietes des Realen, für die Wissenschaft, von dem Gebiete des Idealen, für die Religion, empfehlen? Das würde eben so zwecklos wie ungerechtfertigt sein. Weit eher muss man danach streben, um, auf Grund der Tatsache, dass Religion und Wissenschaft einen gemeinschaftlichen Berührungspunkt in der Gottesidee haben, eine positive Verständigung zwischen beiden zu finden. Das ist die Aufgabe der Religionswissenschaft, und sie muss dieselbe dadurch erfüllen, dass sie in der Religion Form und Inhalt, praktisches Sinnbild und theoretische Wahrheit unterscheidet, und dann, durch Anwendung der genetischen und comparativen Methode, die religiöse Weltanschauung in ihrer Uebereinstimmung mit der wissenschaftlichen würdigen lässt. Wird freilich auch der Nachweis einer völligen Einheit beider ein unerreichbares Ideal bleiben, und also auch die Gewisheit, die dadurch zu finden sein würde, nie eine absolute werden können, so wird doch durch die Verbindung der praktischen mit den theoretischen Gründen wenigstens eine befriedigende Gewisheit entstehen (II, 650—666).

Es ist immer eine angenehme Erfahrung, wenn man bei jemand, auf dessen Urteil man viel gibt, eine grössere Uebereinstimmung in der Denkweise entdeckt, als man sie zuerst zu erwarten wagte. So erfreute es mich auch wirklich, bei Pfleiderer hier in diesem letzten Abschnitte seines Werkes einer Auffassung vom Charakter der Glaubensvorstellungen und der für sie geltenden „Wahrheit“ zu begegnen, die, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, mit der meinigen übereinstimmt. Aber ich darf nicht verhehlen, dass diese Freude doch etwas

von einer Ueberraschung an sich hatte. Sofort schon darum, weil man diese Betrachtung eher am Anfange dessen gesucht haben würde, was über die Glaubensvorstellungen zu sagen war, wo sie zur Grundlage des weiteren Verfahrens dienen konnte, als am Ende, wo der Gegenstand bereits gänzlich abgehandelt war, ohne dass diese eigentümliche Auffassung auf ihn einen merkbaren Einfluss gehabt hätte. Sind die Glaubensvorstellungen Schöpfungen der dichtenden Phantasie, so werden sie doch auch anders beurteilt und behandelt werden müssen, als wenn sie als Verstandesbegriffe aufgefasst werden. Die Methode wird durch die Art des Gegenstandes bestimmt. Ist es dann nicht auffallend, dass die Qualification des Gegenstandes, wovon die Methode abhängig ist, erst am Schluss der ganzen Behandlung ihre Stelle findet?

Dies Bedenken würde freilich von untergeordneter Bedeutung sein, wenn es sich zeigte, dass, was zum Schluss über den Charakter der Glaubensvorstellungen gesagt wird, nur eine nähere Formulirung dessen sei, was bei der vorhergehenden Behandlung die durchgehende Voraussetzung gewesen war. Aber was man auch beim Lesen des Pfleiderer'schen Werkes vermutet haben mag, gewis war es doch nicht dies, dass der Inhalt des religiösen Glaubens zum Schluss als ein Erzeugnis der Phantasie, am besten mit den Schöpfungen der Poesie zu vergleichen, dargestellt werden würde. War nicht eine ganze Reihe von Beweisen für die objective Wahrheit des Glaubens an Gott vorgeführt; waren die Eigenschaften Gottes nicht als für uns erkennbare Attribute des göttlichen Wesens geltend gemacht? War nicht auf Grund davon die Realität einer Beziehung zwischen Mensch und Gott als Grundlage für die Würdigung der Glaubenslehre angenommen? Lag nicht, mit Einem Worte, das Charakteristische der Denkweise Pfleiderer's, im Unterschiede von der aller Neu-Kantianer, in der Ueberzeugung, dass das Uebersinnliche durch das Denken zum Gegenstande wirklicher Erkenntnis gemacht werden könne? Was bleibt dann übrig, das, nach der Andeutung des letzten Abschnittes, als Phantasie-Dichtung angesehen werden müsste? Etwas Bildersprache vielleicht. Aber das ist offenbar nicht gemeint, und davon würde auch nie die Frage sein können, wie sie in Uebereinstimmung mit der wissenschaftlichen Weltanschauung zu bringen wäre. Es ist die „Gottesidee“, von der behauptet wird, dass sie, in der Religion, als Vorstellungsbild der plastisch bildenden Phantasie entstehe. Wie ist das mit der früher angenommenen und dargetanen Beweisbarkeit derselben Gottesidee zu reimen? Hatte denn jene frühere Beweisführung Beziehung auf die Gottesidee so wie sie, nicht in der Religion, sondern durch das theoretische Denken gefunden wird? Aber dann entsteht wieder das Bedenken, wie denn noch nach der Weise gefragt werden könne, auf welche die eine Gottes-

idee mit der andern in Uebereinstimmung zu bringen sei. Wenn doch theoretisch die Gottesidee so beweisbar, und auch was ihren Inhalt betrifft so genau zu bestimmen ist, wie früher von dem Verfasser gezeigt wurde, was kann dann auf Grund der praktischen Motive mehr verlangt werden, als solch ein vor dem Denken vollkommen zu rechtfertigendes Object, auf welches das Gemütsleben sich mit allen seinen Wünschen und Neigungen richten kann? Wäre das Resultat der vorhergehenden Untersuchung gewesen: die Gottesidee bleibt für das theoretische Denken unbeweisbar; so konnte man begreifen, dass der Verfasser darauf folgen liess: doch gibt es praktische Motive, die auf anderem Wege zu der Gottesidee führen, und wir müssen danach streben, Denken und Glauben immermehr mit einander in Uebereinstimmung zu bringen. Aber wenn zuerst die objective Wahrheit des Glaubens an Gott bewiesen ist, wozu soll sich dann ein Vorstellungsbild des göttlichen Wesens daneben stellen?

Der Zusammenhang zwischen diesem letzten Hauptstücke und der durchgehenden Tendenz des Pfleiderer'schen Werkes ist mir nicht deutlich. Darum wage ich auch nicht, die gleichlautenden Ausdrücke über Glaubenspoesie bei ihm als Beweis der Uebereinstimmung mit dem, was ich darüber gesagt habe, aufzufassen. Für mich muss die Glaubenspoesie eine andere Bedeutung haben als für ihn, weil sie sich bei mir nicht an einen logischen Beweis für die objective Realität des Inhaltes der Glaubensvorstellungen anschliessen kann. Das bildet einen principiellen Unterschied, der anerkannt werden muss, um Misverstand zu verhüten. Wenn ich das Recht von Pfleiderer's vorhergehender Beweisführung hätte anerkennen können, würde ich auch den Glaubensvorstellungen einen ganz anderen Charakter zugeschrieben haben.

Versuchen wir nun noch einmal, mit wenigen Strichen uns deutlich vor die Augen zu stellen, zu welchem Resultate unsere Untersuchung geführt hat.

Aller religiöse Glaube führt zu einer sittlich-teleologischen Weltanschauung. Der unbedingte Charakter des Pflichtbewusstseins zwingt zu der Anerkennung der absoluten Autorität des Sittengesetzes. Darin liegt enthalten, dass das Sittengesetz in der Welt muss herschen können, und die Bedingung dafür ist, dass im Weltzusammenhang die Causalität der als Anlage uranfänglich darin vorhandenen Finalität dienstbar sei.

Die sittlich-teleologische Weltanschauung liefert dann den Stoff, aus welchem die Glaubensvorstellung auferbaut wird. Wenn sie daraus auf wissenschaftlichem Wege abgeleitet werden könnte, würde sie das Recht und den Wert wissenschaftlicher Erkenntnis haben. Aber alle

Versuche, solch eine Erkenntnis vom Dasein einer, wie auch immer gedachten, Gottheit zu erlangen, sind eitel.

Die Glaubensvorstellung ist keine Wissenschaft, sie ist Poesie. Sie entspringt aus der dichtenden Phantasie des Menschen. Der Begriff einer sittlichen Weltordnung befriedigt die Bedürfnisse des religiösen Lebens nicht. Dieses hat die Vorstellung eines Objectes der Verehrung nötig, zu dem der Mensch in Beziehung treten kann. Durch dies Bedürfnis getrieben, setzt der Mensch, in Uebereinstimmung mit seiner Weltanschauung, das Höchste was er sich denken kann in ein Bild nach Analogie des Menschen um. Das ist keine willkürliche Einbildung. Es ist die natürliche, notwendige Form für das dichterische divinatorische Erkennen der Wahrheit, und für das prophetische divinatorische Finden dessen, was dem religiösen Glauben als Wahrheit gelten kann. Die poetische Vorstellung ist für den Glauben, was der Begriff für die Wissenschaft ist. Kann aber auch dem Glauben das Recht nicht streitig gemacht werden, auf seine eigene Weise seine Wahrheit zu suchen und auszudrücken, so bleibt er doch an Bedingungen gebunden, die er nicht verletzen darf, ohne sein Selbstvertrauen zu verlieren. Was er in der Form eines Bildes besitzt, braucht nicht wissenschaftlich beweisbar zu sein, muss aber doch für den Menschen immer in dem Sinne den Charakter der Wahrheit tragen, dass er sein Vertrauen darauf zu setzen wagt. Nichts kann wahre Glaubensvorstellung sein, was als Begriff unwahr heissen müsste. Aber was für uns wahr ist, was für uns als Wirklichkeit gilt, das schafft die dichtende Phantasie in ein Bild um, welches sich uns objectiv gegenüber stellt, und als solches Object des religiösen Glaubens sein kann. Dann braucht uns auch der Gedanke nicht zu quälen, dass diese Objectivität nur scheinbar sei. Denn wir haben dann hinreichenden Grund zu der Zuversicht, dass wir in dieser Form doch Wahrheit besitzen; Wahrheit stets in so weit als das Mass unserer Entwicklung uns sie zu erkennen in den Stand setzt, Wahrheit gekleidet in eine Form, die nie mehr als ein durchsichtiges Kleid sein kann unter dem sich das verborgene Wesen versteckt, die aber doch als Wahrheit von uns angenommen wird, weil sich in ihr das objectivirt, was in uns selbst die höchste Wirklichkeit ist, und weil ohne ihre Anerkennung die Wirklichkeit rings um uns her uns immer ein Rätsel bleiben müsste.

In dieser Auffassung vom Wesen und Wert der Glaubensvorstellungen liegt zugleich der Nachweis, welche Aufgabe die Religionsphilosophie hinsichtlich des Inhaltes dieser Vorstellungen zu vollbringen hat. Getreu der auch hier wieder wünschenswerten Arbeitsteilung, überlässt sie die Anwendung dieses Resultates auf die Religionen der philosophischen Religionsgeschichte. Diese kann und muss die in den ver-

schiedenen Religionen sich zeigenden Auffassungen des Uebersinnlichen, nachdem sie dieselben nach ihrem historischen Ursprunge und gegenseitigem Zusammenhange untersucht hat, auch psychologisch zu erklären suchen und in ihrer relativen Wahrheit würdigen. Dabei kann sie sich dessen bedienen, was sich uns hinsichtlich des Charakters und Wertes aller Glaubenspoesie ergab. Aber die Religionsphilosophie findet ihre Arbeit in einer andern Richtung.

Hat sie im Allgemeinen das Recht von Glaubensvorstellungen anerkannt, und das relative Recht bestimmter Glaubensvorstellungen von dem Standpunkte der Entwicklung, dem sie entsprechen, abhängig gemacht, dann muss sie, zur Vollendung ihrer Aufgabe, sich noch an einen letzten Versuch machen, an den, **die** Glaubensvorstellungen zu beschreiben, welche dem, was sie für den höchsten Standpunkt in der Religion ansieht, entsprechen. Die Frage für sie wird dann diese: wenn jemand, auf der Höhe der gegenwärtigen philosophisch-wissenschaftlichen Weltanschauung, für die Bedürfnisse seines religiösen Lebens Befriedigung in Glaubensvorstellungen vom Uebersinnlichen sucht, welche würden die sein können?

Auf diese Frage wollen wir jetzt die Antwort suchen.

§. 2.

Inhalt der Glaubensvorstellungen.

A. Die Vorstellung von Gott.

„Comprehendere Deum impossibile est cuique intellectui creato; attingere vero mente Deum qualitercumque magna est beatitudo“, lehrte schon **Thomas von Aquino** in Nachfolge Augustin's (Summa I, 12, 7), und er beweist damit zugleich, mit welchem Recht ihn die Kirche als Grossmeister der Dogmatik anerkannt hat. In der Tat, man könnte den „locus de Deo“ als Prüfstein des Tiefsinns mancher Richtungen und Systeme gebrauchen. Je grössere Zaghaftigkeit in der Beschreibung Gottes, desto tieferes Nachdenken, — die Regel wird nicht leicht trügen.

Drei Wege konnten nach den alten Dogmatikern zur Erkenntnis Gottes führen. Von der Creatur ausgehend, konnte man **per viam eminentiae** Gott auf die vollkommenste Weise zuschreiben was geeignet war, auf das göttliche Wesen übertragen zu werden. Per **viam causalitatis** konnte man in ihm den Grund von allem suchen, was als sein Werk aufgefasst werden durfte. **Per viam negationis** konnte man von ihm fortdenken, was zum Begriffe des Unendlichen nicht passte. Man konnte sich gleichwol nicht verhehlen, dass man auf dem ersten Wege

nur approximative, auf dem zweiten nur relative, auf dem dritten nur negative Bestimmungen erreichte. Das Endresultat war immer, dass man einen eminenten Menschen als Urheber alles dessen was es gibt phantasirte, und ihn Gott nannte.

War es auch wol anders möglich, wenn man sich an eine Beschreibung Gottes wagte? Wir haben keine anderen Vorstellungen zu unserer Verfügung als die wir der Aussenwelt oder uns selbst entnehmen. Muss ein Bild des Allerhöchsten gedichtet werden, so nehmen wir das Höchste, was wir kennen, das Menschliche, und stellen uns dies in der höchsten uns denkbaren Vollkommenheit vor.

Die Analogie des Menschlichen ist nicht willkürlich gewählt, sondern eine uns bei jeder Beschreibung des Göttlichen notwendig auferlegte Regel.

Selbst der strengste Offenbarungsgläubige muss dies anerkennen. Was auch auf übernatürliche Weise mitgeteilt sein mag, es konnte nicht in das Bewusstsein des Menschen eingehen, wenn es nicht in ihm bekannte Vorstellungen gebracht wurde, und war es dessen nicht fähig, so konnte es auch für ihn kein Gegenstand der Erkenntnis werden.

Was hinsichtlich Gottes gelehrt und geglaubt wird, ist deswegen nie etwas anderes als das Menschliche, dies aber so aufgefasst, dass es etwas Uebermenschliches wird: alles, was am Menschen für gut gehalten wird, in höchster Vollendung gedacht; dagegen alles weggedacht, was als Unvollkommenheit am Menschen angesehen wird.

Das ist der einzig mögliche Weg, um zu einer Vorstellung eines göttlichen Wesens zu kommen. Ist es aber auch ein sicherer Weg?

Die Voraussetzung, von der man dabei bewusst oder unbewusst ausgeht, ist die der Wesensgleichheit Gottes und des Menschen. Wird die nicht angenommen, so ist die ganze Methode verwerflich. Die mittelalterliche Mystik sagte, dass auf der Höhe der Ekstase die Seele, ihr eigenes menschliches Wesen ablegend, in die göttliche Essenz umgewandelt werde, und dass sie dann, nach der Regel dass Gleiches nur von Gleichem erkannt wird, das göttliche Wesen begreifen könne. Das Auskunftsmittel mochte wertlos sein, dass es gesucht wurde, ist ein Beweis, dass man die Schwierigkeit fühlte. Die Kirchenlehre erkannte dem Menschen wol die Teilnahme an der göttlichen Natur zu, da er nach dem Bilde Gottes geschaffen war, aber auf der anderen Seite war es doch auch ein Grundgedanke des Gottesbegriffes, dass Gott nicht sei wie der Mensch. Alle Bestimmungen des Wesens und der Eigenschaften Gottes waren Verneinungen gerade dessen, was das Eigentümliche des Menschen ausmacht. Nicht war nur ein Verhältnis von mehr und weniger gemeint, wie man vom erwachsenen Menschen sagen kann, dass er dem Kinde nicht gleich ist, sondern der Gegensatz des

Anders-, des der Art nach Verschieden-Seins. Gott ist nicht etwa nur w e n i g e r den Beschränkungen des Endlichen unterworfen, Gott ist unendlich, unbeschränkt. Die Analogie wird also preisgegeben, und durch die Antithese ersetzt, aber damit geht zugleich aller positive Inhalt verloren. Denn ist es nicht die Antithese zweier Principien, zweier selbständigen Grössen, sondern auf der einen Seite ist nichts anderes als die Verneinung dessen, was auf der andern ist, und daraus lässt sich keine Vorstellung ableiten. Die Analogie kann nur unter Voraussetzung der Wesensgleichheit angewandt werden, aber sobald man sie auf Gott anwenden will, muss man diese Voraussetzung fahren lassen, und dann verschwindet das Recht, die Analogie zu gebrauchen.

Diese Schwierigkeit scheint unübersteiglich.

Anders urteilt P f l e i d e r e r. Nach ihm ist die Analogie des Menschlichen ein zuverlässiges Mittel, um das Wesen Gottes kennen zu lernen. Es wäre uns viel wert, wenn wir damit übereinstimmen könnten. Sehen wir, was er für seine Behauptung anführt. Dazu ist eine kurze Uebersicht seines Beweises erforderlich. Um den Eindruck desselben nicht abzuschwächen, will ich keine Bemerkungen dazwischen werfen, sondern die Kritik lieber am Schlusse folgen lassen.

Das Resultat der Beweise für das Dasein Gottes, sagt P f l e i d e r e r (II, 276), ist die objective Wahrheit des Gottesglaubens, d. i. nicht nur die Erkenntnis, d a s s Gott ist, sondern auch die, w a s er ist. Das Eine ist nicht vom Andern zu trennen. Das Dasein eines Objectes lerne ich aus seinen Wirkungen kennen. Offenbarte sich das Wesen des Dinges nicht in seiner „Erscheinung“, so würde diese ein eitler Schein sein. Kann man das nicht annehmen, so muss man wol in aller „Erscheinung“ die Zeichen sehen, die auf ein von uns unabhängiges Sein zurückweisen, und uns dies offenbaren. Zwar kann dies Sein sich nicht unmittelbar mit der „Erscheinung“ in unserm Bewusstsein decken, weil dieselbe mit von unserm Wahrnehmungsorgane abhängig ist; das Rot der Rose ist nur rot für uns, aber was es für uns ist, weist doch immer auf eine Eigentümlichkeit des Objectes zurück, wodurch es diesen Eindruck auf uns machen muss. Ohne das Denken, welches über die „Erscheinung“ hinausgeht, und ihren Grund im Seienden sucht, ist also kein Wissen für uns möglich, aber für das Denken kann auch alles Seiende Object der Erkenntnis werden. Nennt man das Wesen Gottes unerkennbar, weil es ausserhalb unserer Erfahrung liegt, so würde man auch das Wesen unserer Mitmenschen unerkennbar nennen müssen, weil wir davon ebensowenig Erfahrung haben. Auch hier müssen wir immer nach Analogie unseres eigenen Wesens auf das Ihrige schliessen. Deswegen Gott unerkennbar zu nennen, ist ein sensualistisches Vorurteil, welches vor dem Factum weichen muss, dass a l l e unsere Erkenntnis auf Interpretation der Zeichensprache beruht, die die

Erfahrung uns gibt. So können wir auch auf das Wesen Gottes schliessen.

Mit diesem Bedenken der Unerkennbarkeit Gottes verbindet sich ein anderes, schon von Platon herrührendes, und wieder durch Schleiermacher aufgenommenes: dass das göttliche Wesen ausserhalb unseres Denkens liege, weil es über alle Gegensätze, Unterschiede und Bestimmungen, in dem sich jedes Denken bewegt, erhaben sein müsse.

Dies beruht auf einem doppelten Misverständnisse, sowol des Unendlichen, wie des Seins.

Das Unendliche kann nicht das Abstract-Allgemeine ohne irgendwelche Bestimmtheit sein, denn so würde es nicht der Grund des bestimmten Endlichen sein können, und müsste deshalb dies ausser sich haben, wodurch es aufhören würde, das Unendliche zu sein. Das wahre Unendliche kann nur das Ganze sein, das in sich selbst der Grund aller seiner Unterschiede und Bestimmungen ist, und dadurch der Grund alles darin befassten Endlichen und Besondern. Dem Abstract-Allgemeinen würde man das wahre Sein nicht zuschreiben können. Das Sein ist nicht ein Accidens dessen, was man sich als Seiendes vorstellt, sondern ein für sich selbst seiendes, substantiales Wirklichsein, wie wir es aus der Selbsterfahrung unseres eigenen Ichs kennen.

In unserm Ich, dem ersten, was wir kennen lernen, haben wir zugleich die Urnorm des Begriffes „Sein“, wie wir ihn allein kennen, und also auch allein auf etwas Anderes anwenden können. Dann ist es für uns nicht das Abstract-Allgemeine, sondern die erfüllte Einheit, welche die Vielheit ihrer Tätigkeiten und Zustände ebensowol unterscheidet, wie wieder in ihrer Einheit zusammenfasst. Es ist in allen seinen Vorstellungen und Gefühlen ganz gegenwärtig, und unterscheidet sich doch davon als die alles umfassende Einheit. Es ist sich seiner fortwährenden Veränderung, und seiner doch bleibenden Identität darin bewusst. Es unterscheidet von sich, was es nicht mehr ist, aber es bewahrt dies als Erinnerung in sich. Dieses Sein unsers Ichs ist für uns das „Urbild“ alles Seins.

Ueberträgt man das nun auf das „unendliche Sein“, so kann dies nicht das leere Allgemeine sein, sondern muss das erfüllte Ganze sein, das in der Vielheit der Tätigkeiten die Einheit des für sich selbst seienden Selbst bewahrt. Hiermit ist der Weg gewiesen, um zur Erkenntnis Gottes zu kommen. Nach der Analogie unseres Ichs, das auch seine kleine Welt umfasst, müssen wir Gottes Wesen denken als das Ur-Ich des allumfassenden Ganzen der Welt. Dabei haben wir zwei Klippen zu vermeiden: 1. die, mit dem populären Bewusstsein das göttliche Subject wieder coordinirt mit andern Subjecten zu denken; 2. die, mit der dogmatischen Speculation das absolute Wesen Gottes,

dadurch dass man allen Unterschied daraus entfernt, zu einem monotonen Einerlei zu machen. Denken und religiöses Bedürfnis finden erst in der Verbindung der allumfassenden Ganzheit und der für sich seienden Ichheit in dem Gottesbegriffe ihre Befriedigung. Für das letzte kann man den Ausdruck Geist gebrauchen, und Gott unendlichen Geist nennen, wenn man nur dafür sorgt, dass das substantiale Wesen Gottes nicht verloren gehe.

Diese Uebersicht ist eigentlich schon genügend, um Pfleiderer's Methode kennen zu lernen. Aber wir werden gut tun, auch noch auf die Art, wie sie angewandt wird, zu achten.

Nach der Analogie des Menschlichen, behauptet der Verfasser weiter, muss man Gott Selbstbewusstsein zuschreiben. Das ist bei uns, in wechselnder Helligkeit, der Grund für die Behauptung der Wesenseinheit im Wechsel der Zustände und Handlungen. Bei Gott kann dies nur in ununterbrochener Helligkeit gedacht werden. Ohne vollkommenes Selbstbewusstsein in Gott vorauszusetzen, könnte man auch unmöglich eine religiöse Beziehung zu ihm annehmen.

Wenn Gott das Selbstbewusstsein abgesprochen ist, so geschah das entweder aus abstractem Idealismus, oder aus Materialismus. Fichte leugnete es, weil für dasselbe allezeit ein Nicht-Ich gegenüber dem Ich notwendig sei, aber Krause und Lotze haben mit Recht bemerkt, dass, um etwas als Nicht-Ich von sich selbst als Ich zu unterscheiden, schon ein Bewusstsein des Ich vorhanden sein muss, und dass man also des Ichs durch eine unmittelbare, durch nichts Aeusseres bedingte „Grundschauung" bewusst wird. So ist es auch. Das Nicht-Ich entsteht erst für uns, wenn wir es selbst durch unser Denken für uns poniren. Aber das Selbstbewusstsein entsteht aus der inneren Unterscheidung der Continuität unseres Wesens in der Veränderlichkeit unserer Zustände.

Hieraus folgt:

dass wir kein Selbstbewusstsein Gottes annehmen könnten, wenn wir sein Wesen in die Einheit eines unbestimmten Seins, oder in reines Denken des Denkens auflösen müssten;

dass wir dagegen genötigt sind, es anzunehmen, weil wir sonst keinen Zusammenhang in die Verschiedenheit seiner Handlungen, wie Denken und Wollen, bringen könnten;

dass die Bedingung für ein Selbstbewusstsein Gottes auch vorhanden ist, wenn wir in ihm, gegenüber der Einheit des Seins, eine Veränderlichkeit von Zuständen denken, als Folge seiner fortdauernden Handlungen.

Wenn nun E. von Hartmann die Erinnerung und also auch das Bewusstsein in Gott verneint, weil man sonst Gott die Hirnmoleküle zuschreiben müsste, die für das Gedächtnis unentbehrlich sind, so ist dies die gewöhnliche materialistische Verwechslung der dienenden Function des Organes mit der herschenden Function des Ich. Man könnte ihn auch fragen, durch welches Wunder die verschiedenen Hirnmoleküle einander ihre Eindrücke, ohne welche keine Erinnerung entstehen könnte, mitteilen. Nicht im sinnlichen Gehirn, sondern im übersinnlichen Ich wird die Erklärung des Bewusstseins gesucht werden müssen, und dann ist kein Grund da, warum man es Gott nicht auch ohne ein bei ihm vorhandenes Gehirn zuschreiben sollte. Endlich ist es doch zu töricht, alles was für das zweckmässige Handeln eines Weltregenten erfordert wird bei etwas vorauszusetzen, das kein Bewusstsein und keine Erinnerung haben soll.

Müssen wir Gott als selbstbewusstes Ich denken, so müssen wir uns auch in ihm die Veränderlichkeit des Bewusstseinsinhalts vorstellen. Schreibt man Gott nur das Denken des Denkens zu, so wird sein Bewusstsein nur ein leerer Schatten im Vergleich mit der ganzen Fülle des unsrigen. Auch hilft es nichts, wenn man das Bewusstsein Gottes als erfüllt von der Weltidee denkt; denn, liegen darin auch alle ewigen Wahrheiten eingeschlossen, sie bleibt immer Idee, Bild möglicher Wirklichkeit, nicht diese selbst. Es fehlt dann gerade das, was bei uns die volle Lebensenergie gibt, der Uebergang der Vorstellungen in Willensbewegungen. Dann auch erst ist jene Veränderung der Bewusstseinszustände da, die nach Analogie unseres Bewusstseins in Gott sein muss.

Hierzu kommt noch, dass aus dem einseitig idealistischen Gottesbegriffe die wirkliche Welt nicht zu erklären ist. Niemand kann begreifen, wie jemals blosse Begriffe in solide Realität übergehen können. Darum nahmen die griechischen Idealisten neben dem göttlichen Denken eine ewige Materie an, und Spinoza associirte, unter der gemeinschaftlichen Firma der Substanz, mit dem Denken die Ausdehnung. Das konnte gleichwol nichts helfen, weil die Materie immer der Idee fremdartig gegenüber blieb.

Nun kann diese kosmische Schwierigkeit nur durch das einzige gelöst werden, welches auch gerade das Bedürfnis nach etwas das einen veränderlichen Bewusstseinsinhalt in Gott gibt, erfüllt, nämlich den Willen. Bei uns ist es der Wille, durch den wir unmittelbar unserer eigenen Realität und mittelbar der der Welt bewusst werden. Den Kanon der Analogie anwendend, müssen wir Gott Willen zuschreiben, und nicht nur als andere Form des Denkens, sondern als specifische Function des Ichs gegenüber dem Denken. Das Denken bildet Vorstellungen, der Wille Realität. Das was kommt von den Vorstellungen, das dass von dem Willen. Denken ohne Kraft gibt

kein wirkliches Sein, Kraft ohne Denken kein bestimmtes Sein. Das erste verkennen die Idealisten, das andere die Positivisten. Der realidealistische Monismus muss die beiden versöhnen.

Hiergegen wird der Einwand erhoben, dass Wollen ein Begehren sei, welches, dadurch dass es sich auf ein fremdes Object richtet, Befriedigung sucht. Aber das ist ein Misverständnis. Man muss, auch in uns, im Willen das Ursprüngliche und das Abgeleitete unterscheiden. In seiner ursprünglichen innerlichen Regsamkeit ist der Wille nicht auf Objecte ausser uns gerichtet, sondern er ist ein auf Vorstellungen gerichtetes Streben, das positiv Begehren und negativ Verabscheuen heisst, wovon das erste mit dem Gefühl der Lust, das zweite mit dem der Unlust verbunden ist. Uebertragen wir dies unmittelbare Wollen auf Gott, so ist dagegen kein Bedenken, wofern man nicht dem Platonischen und Spinozistischen Irrtum beistimmt, dass jede Bestimmung von Functionen im göttlichen Wesen schon eine Beschränkung sei. Das Wollen und Fühlen in Gott kann so bestimmt werden: „Gottes Wille ist auf die Verwirklichung der Vorstellungen seiner Intelligenz gerichtet, die durch diese Beziehung auf seinen Willen als Zwecke anzusehen sind“. „Die Weltidee ist das in die göttliche Idee gesetzte Spiegelbild der Vollkommenheit des göttlichen Wesens, das zugleich als Object des göttlichen Willens, das Urbild der zu realisirenden Vollkommenheit der Welt ist“. Dieser Wille Gottes ist (wegen der Vollkommenheit des Objectes), als der Wille zum Guten zu betrachten, und nun erhält man im göttlichen Wesen:

die vollkommene Güte, als Grundbestimmung des göttlichen Willens;

die vollkommene Macht, weil alle Kraft seine Zwecke zu erreichen, nur von ihm ausgeht;

die vollkommene Seligkeit, als notwendige Folge der zwei vorhergehenden.

Nun muss jedoch von diesem innern Willen die Erscheinung des Willens unterschieden werden. Die Bedeutung dieses Unterschiedes erfahren wir an uns selbst, so oft unser Handeln im Streit mit unserm Willen ist. Wir kennen nur den inneren Willen unmittelbar. Die Folge desselben in unsern Handlungen nehmen wir erst aus zweiter Hand wahr, aus den bei uns entstehenden Vorstellungen von Veränderungen in den von uns vorgestellten Objecten ausser uns; die Folge des Willens von Anderen sogar erst aus dritter Hand, durch wahrgenommene Bewegungen, die, per analogiam unseres eignen Wollens und seiner Wirkung, aus einer Wirkung ihres Willens zu erklären sind. Fragen wir, wie unser Wille in Wirkung übergeht, so können wir keine genügende Antwort finden. Was geschieht, wenn ich dies schreibe? Man sagt: der Wille bedient sich des Leibes als seines Werkzeuges. Aber die schreibende

Hand wirkt doch ganz anders als die Feder mit der ich schreibe. Wie aus der Ermüdung wenn ich lange schreibe hervorgeht, liefern meine Muskeln u. s. w. ein Quantum von Arbeitskraft. Man müsste also sagen, dass der einfache innere Willensact sich in die Vielheit besonderer Functionen der organisch verbundenen Kräfte umsetze, die in Wechselwirkung mit einander jede für sich ihre eigene Arbeit vollbringen, und die doch alle zusammen den Einen inneren Willensact in der Wirklichkeit zur Erscheinung bringen. Dazu kommt noch, dass dieser Eine innere Willensact nicht in jener Wirksamkeit der Organe aufgeht, sondern in dem selbstbewussten Ich als beherschender Grund und Zweck dieser ganzen Wirksamkeit bestehen bleibt. Dieser innere Wille kommt nie selbst als mitwirkender Factor in Action, sondern er gleicht dem Feldherrn, der, ohne selbst am Kampfe teilzunehmen, die ganze Feldschlacht geschehen lässt und leitet.

Wenden wir dies wieder auf den Willen Gottes an, so hilft uns auch hier die Analogie völlig aus. Auch Gott setzt seine unendliche Kraft in die vielen, in Wechselwirkung und Coordination zusammenwirkenden endlichen Kräfte um, die seinen Willen realisiren. Dabei tritt Gottes Wille selbst nicht als mitwirkendes Glied unter allen den endlichen in Wirkung. Die populäre Meinung eines Selbstwirkens Gottes scheitert schon an der Erwägung, dass alles Wirken auf ein Object auser uns einem Widerstande begegnet, der dies Wirken immer zu einer Wechselwirkung macht, die nie anders als zwischen den endlichen Dingen unter einander gedacht werden kann.

Durch die Methode der Analogie werden wir auch vor dem Irrtum bewahrt, der sich so leicht an diese Vorstellung heftet, entweder dass der göttliche Wille in die Vielheit der endlichen Functionen aufgeht, oder dass diese zu einem wesenlosen Scheine gegenüber dem göttlichen Willen erniedrigt werden. Durch die Analogie dessen, was in uns geschieht, wird dies ausgeschlossen. Das göttliche Ich bleibt sich seines eigenen Seins als der vollkommenen Güte, Macht und Seligkeit bewusst, und zugleich bewusst seines Unterschiedes von allen den endlichen Functionen, die in Ihm begründet und von Ihm regiert bleiben.

Das ist der wahre, volle Monotheismus, für den man den Namen Persönlichkeit gebrauchen oder nicht gebrauchen kann, je nachdem man will, wenn man Gott nur nie mit anderen Wesen coordinirt, und die Ichheit Gottes nur nie in pantheistischem Sinne auflöst (a. a. O. S. 276—290).

Soweit Pfleiderer. Vielleicht ist die Reproduction etwas zu ausführlich ausgefallen, aber ich wollte lieber keinen der Hauptpunkte, die er bei Erläuterung seiner Behauptung aufführt, verloren gehen lassen.

Die durchgehende Tendenz des Beweises ist, dass, wenn man der Analogie des Menschlichen folgt, ein Gottesbegriff zu finden ist, der in sich selbst keinen Widerspruch enthält, und der, während er dem Denken dadurch keine Schwierigkeit bietet, zugleich die religiösen Bedürfnisse befriedigen kann. Vorläufig lassen wir nun noch die Frage ruhen, ob der also gewonnene Gottesbegriff an sich selbst die Kritik des Denkens nicht zu fürchten habe. Zuerst müssen wir bemerken, dass, wenn auch das uns vorgeführte Bild an keinem innern Widerstreite litte und als Gegenstand der Anbetung dienen könnte, dies zur Anempfehlung wenig bedeuten würde. Wie ist denn dies Bild gefunden? Die Functionen des menschlichen Seelenlebens sind in vergrössertem Massstab auf eine ideale Leinwand gemalt, und haben dort eine Figur erzeugt, die man einen vergrösserten oder idealisirten Menschen nennen könnte. Nun würde es doch ein Wunder sein, wenn, wofern nur die Vergrösserung gleichmässig geschieht, der innere Zusammenhang in diesem Bilde verloren ginge. Gott denkt, will und fühlt, nach dieser Vorstellung, gänzlich ad instar hominis, nur alles im Grossen, ohne die Beschränkungen denen der Mensch unterworfen ist, — warum sollte man nicht solch einen eminenten Menschen phantasieren können? Und was kann man finden, das dem Wunsche des frommen Gemütes nach einem vorstellbaren Gegenstande der Verehrung besser entspräche?

Aber eine andere Frage ist die, welcher Grund und welches Recht zu der Behauptung da sei: Gott muss so sein.

Um billig zu sein, müssen wir im Auge behalten, dass Pfleiderer dieser Frage anders gegenübersteht als wir. Er meint, mit Hülfe der Beweise für das Dasein Gottes zur verstandesmässigen Anerkennung eines Wesens kommen zu können, das als Weltgrund und Weltregent angesehen werden muss. Wenn er nun weiter die Analogie des menschlichen als Quelle der Gotteserkenntnis gebraucht, so ist für ihn nicht sowol das die Frage, was im göttlichen Wesen vorausgesetzt werden muss — denn das war in der Hauptsache durch jene Beweise schon ausgemacht — sondern das, wie man sich in Gott das ihm zuzuschreibende Bewusstsein, und seine Willenstätigkeit vorstellen muss. Dafür, meint er, findet man die erforderliche Nachweisung im geistigen Leben des Menschen.

Stellen wir uns, bei der Beurteilung seiner Argumente, auf diesen Standpunkt, dann kommen gewis einzelne Schwierigkeiten nicht in Betracht, die für uns ihre Kraft behalten. Aber dann bleibt die formale Frage nach dem Recht, das göttliche Wesen nach der Analogie des menschlichen zu denken, doch ebensosehr für ihn gültig wie für uns.

Um das Recht geltend zu machen, beruft er sich auf die Notwendigkeit und die Rechtmässigkeit einer Interpretation der uns durch die Erfahrung dargebotenen Zeichensprache, als des Mittels, um von

der „Erscheinung“ zu dem sich in ihr offenbarenden Wesen der Dinge hindurchzudringen.

Im allgemeinen ist gegen diese Behauptung kein Bedenken. All unser Wissen hinsichtlich dessen, was ausserhalb unseres Selbstbewusstseins liegt, beruht auf solcher Interpretation dessen, was wir wahrnehmen. Aber es versteht sich von selbst, dass der Wert unserer vermeintlichen Erkenntnis von der Richtigkeit dieser Interpretation abhängt, und dafür ist gewis das erste Erfordernis, dass bei ihr der Artunterschied beachtet werde. Pfleiderer erinnert daran, dass wir nur durch eine Interpretation nach der Analogie unseres eigenen Seelenlebens begreifen können, was in unsern Mitmenschen sich ereignet. Sehr richtig. Aber dann ist das Recht zur Anwendung der Analogie auch durch die Gleichartigkeit gewährleistet. Wir dürfen aus ihren Worten und Taten auf eine Geistestätigkeit schliessen, die der unsrigen gleich ist, weil sie ebenso wie wir Menschen sind. Aber wenn die Gleichheit der Art fehlt, dann kann die Analogie auch nicht mehr als Kanon der Interpretation dienen. Wenn die Tiere, die aus Instinct zweckmässig handeln, über das was sie die Menschen tun sehen, nachdenken könnten, so würden sie ohne Zweifel unser Tun auch aus einem gewissen menschlichen Instinct erklären, ohne doch eine Vermutung von der Art zu haben, in welcher wir bewusst Pläne machen, Mittel wählen, und was wir uns vorgesetzt haben zur Ausführung bringen. So würde man auch denken können, dass irgendwo in der Welt Wesen wären, die ein höheres oder wenigstens anderes Erkenntnisvermögen hätten als wir, die z. B. intuitiv verstehen könnten, was bei uns nur durch Wahrnehmung und Denken Gegenstand der Erkenntnis werden kann. Wenn solche nach der Analogie ihrer Organisation einen Gottesbegriff bildeten, würde er ein ganz anderer werden als der menschliche. Die von Pfleiderer empfohlene Interpretation der Zeichensprache der Erfahrung nach der Analogie des menschlichen Seelenlebens, kann deshalb nur dann Dienste leisten, wenn sie auf das gleichartige d. i. das Tun anderer Menschen, angewandt wird. Aber ebensowenig wie sie uns lehren kann, wie die Biene zur Entdeckung der sechseckigen Form ihrer Zelle gekommen ist, kann sie gebraucht werden, um zu sagen, was Denken und Wollen in Gott sein müsse. Um sie dafür gebrauchen zu dürfen, müsste man von der Voraussetzung ausgehen, dass Gott ein Mensch sei, eine Voraussetzung die der gelehrte Verfasser gewis nicht auf sich nehmen wird.

Bleibt ihm aber auch dieser Gedanke fern, ist nicht dennoch sein Beweis, ohne dass er es will, gänzlich davon durchdrungen? Führt man seine Construction des göttlichen Wesens auf den leitenden Grundgedanken zurück, so kommt man immer zu der Erwägung, was im Men-

schen ist, müsse auch in Gott sein, und was bedeutet das anders als dass Gott dem Menschen gleich sein müsse?

Und wie wird dann noch die Analogie des Menschlichen angewandt? Pfleiderer nennt es Materialismus, wenn von Hartmann behauptet, dass Gott kein Bewusstsein zugeschrieben werden könne, wofern man ihm nicht auch Gehirn-Moleküle zuschriebe. Der Tadel ist gerecht gegenüber der Behauptung, dass kein Bewusstsein ohne die Function von Gehirn-Molekülen möglich sei. Wird dann ja doch, was wir Bewusstsein nennen, für etwas erklärt, das nur durch die Function von Gehirn-Molekülen hervorgebracht werden kann. Was wissen wir davon? Die Erfahrung lehrt, dass Störung oder Stillstand der Tätigkeit des Gehirns Modification oder Erlöschen des Bewusstseins zur Folge hat, und wir schliessen daraus gewis nicht mit Unrecht, dass für uns das Bewusstsein an Gehirntätigkeit gebunden ist. Aber warum muss das überall und immer so sein? Warum könnte es kein Bewusstsein geben mit Hülfe eines andern Organs, oder ohne ein solches Organ wie unser Gehirn? Warum sollte das ungereimt sein? Für Menschen ist kein Leben möglich ohne den Verbrennungsprocess durch die Aufnahme des Sauerstoffes aus der Luft. Ist nun alles Leben daran gebunden? Auch das der Pflanzen? Der Materialismus überschreitet seine Grenze, wenn er die für einen bestimmten Fall unbestrittene Unentbehrlichkeit des Instrumentes so verallgemeinert, dass, beim Fehlen des Instruments, dasjenige wofür es in diesem besonderen Falle dienen muss nicht möglich sein soll. Darüber kann er nicht urteilen. Pfleiderer hätte gar nicht nötig gehabt, das weit weniger bedeutende Argument hinzuzufügen, dass der Materialist selbst keine Rechenschaft davon geben kann, wie die verschiedenen Gehirn-Moleküle ihre Eindrücke einander mitteilen können. Denn, wie wahr dies auch ist, wenn die Behauptung: ohne Gehirn kein Bewusstsein! völlig allgemein gölte, dann würde sie gültig bleiben, wenn auch die Art wie das Bewusstsein entsteht gänzlich unerklärbar wäre. Aber mit dieser gerechten Zurückweisung von Hartmann's ist ihm selber nicht geholfen. Hat man doch, wenn die Behauptung lautet: nach der Analogie des Menschlichen kann das Göttliche erkannt werden, es nicht mit dem Bewusstsein im allgemeinen zu tun, sondern mit Bewusstsein wie es beim Menschen ist. Und beim Menschen gibt es kein Bewusstsein unabhängig von Gehirnfunction. Was berechtigt denn dazu, beim Formen des Bildes des Göttlichen nach der Analogie des Menschlichen, das Bewusstsein von der Bedingung abzulösen, an die es bei dem Menschen allezeit gebunden ist? Das will nicht besagen, Gott könne kein Bewusstsein zugeschrieben werden, weil man bei ihm keinen sinnlichen Organismus voraussetzen kann, wol aber dies: dass man aus der Analogie des Menschlichen nicht zu einem Gottesbegriffe kommen kann, in den zwar Bewusstsein, aber nicht die davon beim

Menschen unabtrennbare Gehirnfunction aufgenommen ist. Ich bestreite hier nicht Pfleiderer's Vorstellung des göttlichen Wesens, — die wird bald zur Sprache kommen — sondern sein Recht, ex analogia hominis diese Vorstellung aufzubauen. Und dies Bedenken reicht weiter. Im allgemeinen wird, nach Analogie unseres geistigen Lebens, Gott Denken und Wollen zugeschrieben, aber nicht solch ein Denken und Wollen wie es in Wirklichkeit bei uns vorhanden ist. Das würde nicht zum Gottesbegriffe passen. Die Art, in welcher bei uns aus Eindrücken Vorstellungen entstehen, und diese Vorstellungen auf Begriffe zurückgeführt werden, kann ebensowenig auf die Gottheit übertragen werden, wie die Weise, auf welche bei uns Willensbestimmung und Willensäusserung zustande kommen. Die Analogie beschränkt sich auf das Allgemeine: es wird vom Menschen gedacht und gewollt; und nun wird nominell dasselbe „Denken und Wollen" der Gottheit zugeschrieben, für sie aber in eine Art des Denkens und Wollens umgestaltet, die gänzlich anders als die unsrige ist. Geht das nun an, auf solche Art die Wirklichkeit dessen, dessen Analogie zu folgen man vorgiebt, in eine Abstraction aufzulösen, in welcher alle die Bedingungen verloren gegangen sind, an welche diese Wirklichkeit unverbrüchlich gebunden ist, und dann diese Abstraction auf ein vorausgesetztes Subject ganz anderer Art anzuwenden, für welches sie eine ganz andere Bedeutung erhalten muss? Wie kann dann noch im Ernst von Analogie die Rede sein? In der Tat, es kommt mir vor, als ob Pfleiderer's Methode ihn in diese Alternative dränge: entweder die Analogie ernstlich anzuwenden, und nach ihr ein Gottesbild zu entwerfen, auf welches das Menschliche in allen seinen Eigentümlichkeiten, nur in grösserem Massstabe, übertragen ist, — einen Gott, der nicht mehr ist als ein eminenter Mensch —, oder anzuerkennen, dass die Analogie des Menschlichen unbrauchbar ist, um zu wahrhaftiger Gotteserkenntnis zu kommen.

Es leidet für mich keinen Zweifel, dass man unvermeidlich sich zu dem letzteren entschliessen muss. Um jemanden die Notwendigkeit davon fühlen zu lassen, könnte man damit anfangen, ihn auf das hinzuweisen, was bei der in Rede stehenden Methode aus dem Gottesbegriffe wird. Nehmen wir einen Augenblick an, die Art, auf welche Pfleiderer dieselbe angewandt hat, unterliege keinem Bedenken, was hat er dann mit ihr erreichen können?

Einer der charakteristischsten Züge seines Gottesbegriffes ist das Moment der Veränderlichkeit, welches er in denselben aufgenommen hat. Er unterscheidet von Gottes unveränderlichem Sein, Gottes veränderliche Tätigkeiten und Zustände. Er spricht wiederholt von dem veränderlichen Bewusstseinsinhalte Gottes. Er findet kein Bedenken darin, Gott Erinnerung zuzuschreiben, der dann auch wol, wird dies auch nicht ausdrücklich gesagt, eine Erwartung des Zukünftigen entsprechen

muss. Er stellt das Verhältnis von Denken und Wollen in Gott so dar, dass durch den Willen eine fortwährende Verwirklichung der in der göttlichen Intelligenz vorhandenen Vorstellungen geschieht. Das eine hängt untrennbar mit dem anderen zusammen, und alles dies tritt hier nicht als eine populäre Ausdrucksweise auf, die man nicht buchstäblich zu nehmen hätte, sondern in streng dogmatischem Sinne. Gerade damit macht er das Recht geltend, Gott Bewusstsein zuzuerkennen. Nun, was wird dieser Gott dadurch? Von Alters her haben Philosophie und religiöser Glaube die Unveränderlichkeit als den charakteristischen Unterschied zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen betrachtet. Und wahrlich nicht ohne Grund. Veränderung ist Werden, und Werden ist die Kategorie des Endlichen, wie Sein die des Unendlichen. Fällt dieser Gegensatz weg, worin soll man dann noch einen specifischen Unterschied des Endlichen und Unendlichen finden? Oder liegt es vielleicht in Pfleiderer's Absicht, diesen specifischen Unterschied fortfallen zu lassen? Gewis nicht. Er will in einem stets sich ändernden Denken, Wollen, und Handeln ein unveränderliches Sein des Unendlichen festhalten, auf die Art, wie bei uns Continuität der Person mit fortwährender Abwechslung ihrer Zustände zusammen geht. Aber die Analogie ist hier nicht zu gebrauchen. Continuität kann bei dauerndem Werden bestehen, aber nicht ein unveränderliches Sein. Das erste ist Identität des Subjectes, das andere Immutabilität, und zwischen beiden liegt eine tiefe Kluft. Worin sollte die Unveränderlichkeit des Seins noch bestehen können, wenn in der Art des Seins fortwährende Veränderung stattfindet? Ein Sein mit einer verflossenen Vergangenheit und einer noch zu erwartenden Zukunft, mit schon vollführten und noch zu vollführenden Zwecken, mit abgelaufenen, noch wirksamen, und später noch zu bildenden Willensbestimmungen, — wie kann das in sich selbst unveränderlich bleiben? Pfleiderer's Versuch, in der Veränderung der Daseinsweise doch ein unveränderliches Sein festzuhalten, muss darum als misglückt angesehen werden. Dies hebt freilich nicht auf, dass er es doch wollte, dass er in vollem Ernst das Unendliche der Art nach vom Endlichen unterscheidet. Und nun muss er durch seine Methode dazu kommen, das Attribut des Endlichen, die Veränderung, auf das Unendliche zu übertragen. Ist das beim Gottesbegriff zu dulden? Wenn bei Gottes Taten und Zuständen ein Unterschied zwischen früheren und späteren gemacht werden kann, dann ist Gott, ebenso wie der Mensch, in der Zeit. Wenn Gottes Bewusstseinsinhalt der Veränderung unterworfen ist, dann muss er, ebenso wie der Mensch, für an Vollkommenheit zunehmend angesehen werden, in dem Masse, wie sein Bewusstsein reicher an Inhalt wird. Zu welchen Wahnbegriffen kommt man auf diese Art! Ist damit nicht factisch der ganze Begriff des Unendlichen preisgegeben? Und was hat man an allem, was man in dem Object

finden zu können meint, wenn das Object selbst den Charakter, um dessen willen man das alles in ihm sucht, verloren hat? was an aller der vermeintlichen Erkenntnis eines Gottes, der nicht mehr Gott ist?

Die Schuld liegt nur an der Methode. Man setzt das Dasein eines Wesens voraus, das als das unendliche vom endlichen Menschen sich der Art nach unterscheidet. Dann nimmt man die geistige Daseins-Art des Menschen zum Modell, um die Daseins-Art des unendlichen Wesens zu beschreiben. Wie ist es dann anders möglich, als dass man zu Wahnbegriffen kommt? Ist Gott-sein etwas anderes als Mensch-sein, dann kann auch niemals die Analogie des Menschlichen dazu dienen, um das Wesen der Gottheit kennen zu lehren. Entweder hat man Gott, und dann ist er nicht so wie der Mensch, oder Gott ist wie der Mensch, und dann ist er nicht Gott, — diesem Dilemma entkommt man nicht.

Geben wir uns Rechenschaft von der Bedeutung dieses Resultates. Auf der Einen Seite finden wir: Vorstellungen vom Göttlichen können nie etwas anderes sein als vom Menschlichen abgeleitete Vorstellungen; auf der anderen: vom Menschlichen abgeleitete Vorstellungen können nie dazu dienen, das Göttliche zu erklären. Wie ist dann der Folgerung auszuweichen: wir können uns keine zuverlässigen Vorstellungen vom Göttlichen bilden?

Ich meine, dass wir diese Conclusion ehrlich anerkennen müssen; dass wir einsehen müssen: die Versuche, uns vom göttlichen Wesen eine Vorstellung zu machen, die die Prüfung des Denkens ertragen kann, werden immer an unserem Unvermögen, etwas anderes zu begreifen als was wir selbst sind, scheitern. Mit aller Achtung vor dem Talent, mit dem auch dieser Teil des Pfleiderer'schen Werkes geschrieben ist, kann ich darin nichts anderes als eine Illusion sehen, dieselbe die ihn zu dem Wahne brachte, er könne die Beweise vom Dasein Gottes zu neuem Leben erwecken, und die ihn nun in Hinsicht der Grenzen unseres Erkenntnisvermögens irre führt.

Auch wenn man, weiter gehend als wir in unserer Untersuchung schon gekommen sind, das Dasein eines höchsten Wesens, das als Gott verehrt werden kann, annimmt, auch dann noch gilt das Wort des Thomas Aquinas: „comprehendere Deum impossibile est cuique intellectui creato". Und wir können hinzufügen, dass die ernsten Geister allezeit lieber mit dieser Unmöglichkeit sich beschieden haben, als dass sie sich der Gefahr aussetzten, von Gott zu klein zu denken.

Aber dieses Sichbescheiden paarte sich immer mit dem Gefühl, das Thomas in den Worten, welche er auf diese Frklärung folgen lässt, ausdrückt: „attingere vero mente Deum qualitercumque magna est beatitudo".

„Qualitercumque" .... Ist das Begreifen des göttlichen Wesens für den Menschen zu hoch, so gibt es doch vielleicht Wege, die zu ihm führen, wenigstens so weit, dass dem Bedürfnis des frommen Gemütes nach einer Vorstellung des Gegenstandes der Verehrung Befriedigung zuteil wird.

Der aufgezeigte Weg dazu war der, dass die Phantasie schafft, was das Denken nicht entdecken kann. Bleibt auch das eigentliche Wesen Gottes ein undurchdringliches Geheimnis, so kann doch was Gott für den Menschen ist in Vorstellungen ausgedrückt werden, die gleichsam die dem Menschen zugewandte Seite des göttlichen Wesens beschreiben. Mögen diese Vorstellungen dann auch keinen Anspruch auf den Wert strenger Begriffe machen können, so geben sie doch dem sonst nur abstracten, und darum für das Gefühl so gut wie leeren, Gottesbegriffe einen Inhalt.

So entsteht die Glaubenspoesie von den Eigenschaften Gottes. Geht man ihrem Ursprunge nach, so ist es klar, dass sie nichts anderes ist als eine Umsetzung der Gemütseindrücke des religiösen Menschen in ihnen entsprechende Eigenschaften des Gegenstandes der Verehrung. Muss, was für den Menschen Gott sein soll, das Höchste sein, was er sich denken kann, so stellt er sich alles, was er für erhaben und gut ansieht, in höchster Idealität in der Gottheit vor. Denkt er sich sein ganzes Dasein von dieser Gottheit abhängig, so sucht er in ihr den Grund von allem, was ihn zur Dankbarkeit stimmt, und von dem, was seine Lebenserfahrung ihn als ein Mittel zu höherer Entwicklung, und darum auch zu reinerem Glück, hat kennen gelehrt. In ihr setzt er voraus, was sie sein muss, wenn er in allem was ihm geschieht auf sie soll vertrauen können. Ihr gegenüber stellt er sich mit dem, was sein Gewissen über ihn urteilt, und sucht in ihrer Heiligkeit sein Gesetz, in ihrer Gnade seine Rettung. Es ist immer dasselbe. Der Stoff, dem Gemütsleben des Menschen entnommen, wird in die Form von Eigenschaften Gottes gebracht, von denen dann dies Gemütsleben der Rückschlag zu sein scheint.

Der Wert dieser Glaubenspoesie für das religiöse Leben kann nicht hoch genug angeschlagen werden. Ohne sie siecht dies Leben dahin. Von einem kahlen Begriffe kann man nicht leben. Es bedarf der Plastik, die den dürren Begriff erst lebendig macht.

Und warum sollte auch der denkende Mensch sich scheuen, dieser Poesie sich zu widmen? Sie darf keine Vorstellungen enthalten, von deren Unwahrheit er überzeugt ist. Sonst geht ihr Recht und ihr Wert für ihn verloren. Aber wenn sie nur unbeweisbar für ihn ist, was braucht ihn dann zurückzuhalten, mit ihr sein Gemütsleben zu nähren und zu pflegen? Nach allem, was im vorigen Hauptstücke über das Recht dieser Poesie gesagt ist, braucht das hier nicht näher erörtert zu

werden. Im Denken geht nicht unsere gesamte Geistesanlage auf. Das Gefühl mit seinem Organ, der Phantasie, hat auch sein Recht, und nicht zum mindesten da, wo die grossen Motive zur Lebens-Führung in Tätigkeit gesetzt werden müssen. Wer darauf eine ängstliche Verstandeskritik anwenden will, würde nichts anderes erreichen, als dass die normale Entwicklung durch einen lähmenden Intellectualismus gestört würde. Gesundes und kräftiges Leben ist das Endziel sowol auf geistigem wie auf stofflichem Gebiete, und dazu helfen unsere Begriffe uns beziehungsweise wenig, sondern wir finden viel mehr Kraft in Allem, was unser Gemüt ergreift, und uns zur Ausarbeitung unserer Anlage treibt.

Es scheint mir ein verhängnisvoller Irrtum zu sein, wenn man die Plastik der Religion, sowol bei den Vorstellungen von der Gottheit wie bei den liturgischen Symbolen, nur nach der Möglichkeit, sie auf untadelhafte Begriffe zurückzuführen, schätzen will. Wenn das religiöse Lied dem Gefühl, das in mir lebt, Worte gibt, dann stimme ich in dasselbe ein, unbekümmert darum, ob ich metaphysisch rechtfertigen kann, was seine Worte ausdrücken. Sie sind für mich nicht Metaphysik, sie sind Poesie, und während ich ihre Wahrheit darin finde, dass sie ein Widerhall meines Gemütslebens sind, kümmert es mich nicht, dass ich nicht imstande sein würde, ihre Wahrheit als philosophischen Begriff geltend zu machen.

Dies ist nicht die Lehre von einer doppelten Wahrheit. Es ist einfach die Anerkennung der Tatsache, dass der Mensch nicht nur von der Logik lebt, und die Anwendung dieser Tatsache in einer Richtung, wo die Logik sofort den Weg verliert. Aber unsere Versuche, durch logische Begriffszergliederung und -Verbindung aus dem Endlichen zu der Wirklichkeit eines unendlichen Wesens zu kommen, scheitern an der Unmöglichkeit, in die Denkformen des Endlichen das zu fassen, was als nicht-Endlich gedacht werden muss. Der Verstand hat es dabei bewenden zu lassen. Er kann nicht anders. Aber warum sollte nun nicht die Phantasie mit der erhabenen Conception eines himmlischen Vaters auf die Frage des frommen Gemüts Antwort geben dürfen? Warum sollte das fromme Gemüt sich nicht mit Vertrauen dieser Vorstellung überlassen dürfen, wenn es darin wirklich die Antwort auf das findet, was es in sich selbst als Lebensfrage vernimmt? Kann denn der Verstand die Unwahrheit dieser Vorstellung beweisen? Oder kann er zeigen, dass der Mensch das Opfer eines Selbstbetruges sei, wenn er darin, dass er sein inneres Leben auf einen solchen Gegenstand der Verehrung richtet, ein Bedürfnis seiner Anlage erkennt? Doch weder das eine, noch das andere. Das Denken muss zu der Anerkennung seines Unvermögens kommen, das objective Recht einer solchen Vorstellung, das objective Dasein dessen, was der Glaube voraussetzt, zu

beweisen. Aber damit hat es auch seine Grenze erreicht. Möge dann jenseits dieser Grenze die Phantasie den Flug nach jenem Idealen unternehmen, das sich nicht in einen wissenschaftlichen Begriff fassen lässt, möge sie jenes „attingere mente Deum" versuchen, das nicht nur die Bezeichnung „magna beatitudo" verdient, sondern das, ausweislich der Erfahrung, ein wesentliches Bedürfnis des menschlichen Herzens ist.

So kann denn kein Bedenken sein, der Gottheit, als Glaubenspoesie, Eigenschaften zuzuschreiben, die sie haben muss, um Gegenstand religiöser Verehrung sein zu können. Sowol Eigenschaften negativer Art, die der Idee Ausdruck geben, dass sie über die Sphäre des Endlich-Menschlichen erhaben sein muss, wie mehr positive, die ihr alles zuschreiben, was vom Menschen als Vollkommenheit angesehen wird. Natürlicherweise muss dabei die Analogie des Menschlichen immer zum Leitfaden dienen. Auch die Phantasie hat keine anderen Vorstellungen zu ihrer Verfügung, als die sie dem Endlichen entnehmen kann. Aber das schadet nichts, weil ihre Absicht nicht ist, metaphysisch zu bestimmen, was und wie Gott sei, sondern nur, religiös zu beschreiben, was Gott für den Menschen ist.

Ganz anders stellt es sich jedoch, wenn dieser Unterschied aus dem Auge verloren und die Glaubenspoesie dogmatisch gemeint wird. Wenn der Prophet und der Dogmatiker dasselbe sagen, so ist es nicht mehr dasselbe. Der erstere beabsichtigt mit seinen Glaubensäusserungen nicht eine Wesensbestimmung zu geben, der letztere will in seiner Formel gerade das eigentliche Wesen des Objectes ausdrücken. Ist dies die Meinung, dann erhebt sich sofort die denkende Kritik mit der Frage, ob sich solch eine Wesensbestimmung vernünftig rechtfertigen lasse. Können solche menschlichen Eigenschaften auch bei der Gottheit vorausgesetzt werden? Bleiben sie dann dasselbe, was sie beim Menschen sind? Wo nicht, was werden sie dann? Wie können sie in der Einheit des göttlichen Wesens gedacht werden?

Es ist nicht erst seit heute oder gestern, dass diese und dergleichen Fragen die theologische Metaphysik in Verlegenheit gebracht haben. Schon die alten Kirchenlehrer haben begriffen, dass man der Gottheit keine Tugenden, die denen des Menschen gleichartig wären, zuschreiben kann, und später haben die tiefer denkenden Dogmatiker immer sich gescheut, die sogenannten Eigenschaften Gottes als Wesensattribute aufzufassen. Schleiermacher nahm in seiner Lehre „von den göttlichen Eigenschaften" sofort den richtigen Standpunkt ein, indem er die Erklärung in den Vordergrund stellte: „alle Eigenschaften, welche wir Gott beilegen, sollen nicht etwas Besonderes in Gott bezeichnen, sondern nur etwas Besonderes in der Art, das schlechthinige Abhängig-

keitsgefühl auf ihn zu beziehen" (Christlicher Glaube §. 50). Nach ihm wurde diese Auffassung in der Dogmatik fast allgemein vorgetragen. Hase erkannte selbst das Recht der Unterscheidung von Eigenschaften in Gott nur soweit an, als sie dem Volksunterricht dienen sollten. Es erregt darum einiges Befremden, Pfleiderer wieder mehr zu der dogmatischen Auffassung zurückkehren zu sehen. Nachdem er den Gottesbegriff auf die uns bekannte Weise festgestellt hat, geht er zu den göttlichen Eigenschaften über.

„Die weitere Entwicklung dieses Gottesbegriffes, sagt er (II, 290), und zugleich die Probe auf seine Richtigkeit wird am einfachsten an eine Besprechung der Eigenschaftsbegriffe („Attribute") angeknüpft, welche die Dogmatik Gott beizulegen pflegt. Zwar haben diese Aussagen ihren Ursprung nicht in philosophischer Speculation über das Wesen Gottes, sondern im religiösen Gottesbewusstsein, dessen unmittelbare Beschreibung sie enthalten. Aber sofern ja doch der Gott des philosophischen Denkens und der Gott des religiösen Glaubens dasselbe Wesen nur unter verschiedener Auffassungsform ist, so muss sich notwendig auch eine Uebereinstimmung zwischen den verschiedenen Seiten des Gottesbegriffs und den religiösen Eigenschaftsaussagen nachweisen lassen, jener muss sich daran erproben, dass er diesen zur Begründung dient, wie diesen hinwiederum die Beziehung auf den strengeren Begriff zur Reinigung von unangemessenen Vorstellungsweisen gereichen kann."

Es ist wahr, dass hier die Eigenschaftsbegriffe ihren Ursprung nicht in philosophischer Speculation, sondern in dem religiösen Gottesbewusstsein haben sollen, und daraus könnte man ableiten, dass der Verfasser diesen Begriffen keinen andern Wert zugeschrieben wissen wollte, als den, Ausdruck des religiösen Bewusstseins zu sein, m. a. W. dass sie nach ihm uns wol das Subject, aber nicht das Object des religiösen Glaubens kennen lehrten. Man würde damit gleichwol, wie es mir scheint, seine Meinung misverstehen. Meinte er dies, so würden diese Attribute nicht als Proben für die Richtigkeit des Gottesbegriffes gebraucht werden können. Dazu müssen sie doch etwas hinsichtlich Gottes lehren. Die Meinung scheint mir vielmehr diese. Wir haben einen Gottesbegriff von metaphysischem, ontologischem Werte. Ausserdem spricht das religiöse Bewusstsein sich in einer Vorstellung von gewissen Eigenschaften Gottes aus. Sind auch jener Begriff und diese Vorstellung verschiedenen Ursprunges, so müssen sie doch einander decken, denn sie haben Beziehung auf dasselbe Object. Tun sie das, so dienen sie einander zur Bestätigung, und, soweit dies nötig, auch zur Reinigung. Ist es so gemeint, dann leidet es auch keinen Zweifel, dass der Verfasser diese Eigenschaftsvorstellungen als Mittel zur Gotteserkenntnis gebrauchen will. Man braucht auch nur weiter zu lesen, um sich davon

zu vergewissern. Aufeinander folgend werden Gottes Allmacht, Ewigkeit, Allgegenwart, Allwissenheit, Allweisheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit und Liebe behandelt, nicht als charakteristische Exponenten einer bestimmten Stufe religiösen Glaubens, sondern als Realitäten in Gott. Noch immer an der Hand des Leitfadens der Analogie des Menschlichen wird beschrieben, was in Gott sein muss. Das göttliche Wesen wird so zu sagen aus den ihm zuzuschreibenden Eigenschaften construirt. Wie sollte der Verfasser dazu kommen können, wenn er diesen Attributis Dei nicht theologisch-metaphysische Bedeutung zuschriebe? Das liegt auch ganz auf dem Wege seiner Methode. Derselbe scholastische Realismus, der ihm den Mut gab, vom Begriffe auf die Wirklichkeit zu schliessen, treibt ihn auch, vom Glauben auf die Realität des Geglaubten zu schliessen. So kommt er zu der Anerkennung wirklich in Gott vorhandener Eigenschaften.

Wir haben bereits gesehen, auf welche unüberwindlichen Schwierigkeiten man stösst, wenn man die allgemeinen Begriffe: Denken, Wollen, Bewusstsein nach der Analogie des Menschen auf die Gottheit überträgt. Es lässt sich erwarten, dass diese Schwierigkeiten noch viel grösser sein werden, wenn man dasselbe mit allen den besondern Eigenschaften versucht, die man am Menschen als vernünftigem und sittlichem Wesen unterscheiden kann. In ihnen wird ja das Charakteristische des Endlichen noch stärker hervortreten, und also auch noch um so viel mehr die Unmöglichkeit einer Verbindung mit dem Begriffe des Unendlichen sich ergeben.

Wenn man sich davon überzeugen will, braucht man nur den von Pfleiderer diesem Gegenstande gewidmeten Abschnitt (a. a. O. II, 290—366) aufmerksam zu lesen. Er verdient die Aufmerksamkeit umsomehr, weil man sagen kann: wenn die alte Lehre von den Eigenschaften Gottes zu retten gewesen wäre, dann würde es von ihm geschehen sein. Dass er aber daraus nichts Besseres hat machen können als das, was wir hier finden, sagt mehr als ein ganzer Haufen von Bedenken. Dennoch wäre zu wünschen gewesen, dass er auch mehr Rücksicht auf diese Bedenken genommen hätte. Wenn man z. B. neben seinen Beweis das legt, was D. F. Strauss in seiner „Christlichen Glaubenslehre“ über denselben Gegenstand beigebracht hat, so ist es schwer zu begreifen, wie er sich der Verpflichtung überhoben glauben konnte, diese Kritik zu entwaffnen.

Es liegt nicht auf meinem Wege, Pfleiderer's Anschauung Schritt für Schritt zu folgen. Mein Werk würde dadurch gegen meine Absicht zu einer Beurteilung des seinigen ausarten. Doch will ich, um von meiner Zurückweisung seiner Methode Rechenschaft zu geben, ein paar Beispiele aus seiner Behandlung der Lehre von den Eigenschaften nehmen.

Die Ewigkeit Gottes bedeutet, als Ausspruch des religiösen Bewusstseins, dass in Gott kein Anfang und kein Ende und auch keine Wesensveränderung ist, aber nicht, dass für Gott die Zeit nichts wäre, und dass in seinem Bewusstseinsinhalt keine Veränderung wäre. Das hat die dogmatische Reflexion daraus gemacht, und gerade das bereitet die Schwierigkeiten. Wir selber haben das Bewusstsein der stetigen Gleichheit unseres Wesens nur in Verbindung mit der fortwährenden Veränderung unseres Bewusstseinsinhaltes: wie sollten wir nun das göttliche Bewusstsein ohne ein correlatives Bewusstsein fortwährend sich verändernder Zustände denken können? Nimmt man das nicht an, so bringt man nicht nur die Wahrheit des Selbstbewusstseins Gottes in Gefahr, sondern man kann auch keine lebendige Teilnahme Gottes an dem in der Zeit verlaufenden Weltleben anerkennen. Wenn man für Gott keine Zeit annimmt, so muss man Gott entweder ganz indifferent für das Weltleben halten, oder der Zeit auch für die Welt alle Realität absprechen. Dies letzte tut in der Tat die kritische Philosophie, aber dagegen erheben sich doch gar zu grosse Bedenken, und Kant selbst leitet aus der Aufeinanderfolge der Bewusstseinszustände den Beweis für die Realität der Aussenwelt ab. Die Zeit ist zwar kein Wesen an sich selbst, aber als Form des „Nacheinander" ist sie doch kein Schein, sondern Wahrheit, wäre es auch nur, weil verschiedene Zustände, die einander ausschliessen, nicht gleichzeitig sein können. Die Form der Continuität in der Aufeinanderfolge der Zustände ist, was wir Zeit nennen, und so ist die Zeit die Grundform alles Lebens, sowol des göttlichen wie des creatürlichen. Aber der Unterschied ist, dass bei allem Geschaffenen die Veränderung in Abhängigkeit von anderen selbständigen Geschöpfen vor sich geht, sodass die Zeit eines jeden in den Causal-Zusammenhang der allgemeinen Zeit verflochten ist, und deshalb alles in der Zeit da ist, und die Beschränkung davon zu fühlen bekommt, während im göttlichen Wesen aller Causal-Zusammenhang mit etwas Anderem fehlt, und die Veränderung nichts anderes ist als die bewegliche „Erscheinung" des unbeweglichen Seins. Gott ist dadurch nicht in der Zeit, sondern die Zeit ist mit Allem in Gott. Nur das abstracte Denken meint, dass die Ewigkeit die Zeit ausschliesse: ein concretes, lebenswahres Denken setzt in Gott den unveränderlichen Grund des fortwährenden Zeitverlaufes, und erkennt Ihn als solchen in den unveränderlichen Gesetzen, die den Wechsel der „Erscheinung" beherschen.

So wird Gottes Ewigkeit von Pfleiderer beschrieben (a. a. O. II, 293—295). Ich glaube dass in dieser Uebersicht nichts Wesentliches von dem, was er darüber sagt, übergangen ist.

Wie müssen wir seine Empfehlung eines „concreten, lebenswahren" Denkens, im Gegensatz zu einem „abstracten" Denken, auffassen?

Wirkliches Denken, im Unterschiede vom blossen Vorstellen, wird doch wol immer in abstracten Begriffen vor sich gehen müssen. Mit aus dem Sinnlichen hergenommenen Bildern, kann man wol das populäre Bewusstsein befriedigen, aber ohne Abstraction erlangt man kein Resultat von logischem Werte. Mit „concretem“ Denken solch einer Abstraction, wie Ewigkeit, weiss ich wenigstens keinen Sinn zu verbinden.

Ueber die Tendenz des Begriffes „Ewigkeit“ kann schwerlich eine Differenz entstehen. Jeder meint damit: das Erhaben-sein über die Beschränkung der Zeit. Darin liegt gewis an erster Stelle: keinen Anfang und kein Ende haben. Aber das ist noch nicht genug. Auch die Aufeinanderfolge im Sein wird dadurch ausgeschlossen. Augustinus lehrt schon: „fuisse et futurum esse, non est aeternum“ (Confess. IX, 10), und Thomas Aquinas setzt den Unterschied von Ewigkeit und Zeit darin „quod aeternitas est tota simul, non autem tempus“ (Summa I, 10, 4). Wir lassen dahingestellt, ob dies an sich selbst denkbar sei, müssen aber wenigstens verlangen, dass es nicht mit einem andern Begriffe, der Aufeinanderfolge voraussetzt, verbunden werde. Der Begriff des ewigen Seins leidet an keinem innern Widerspruche, und wenn von Gott nichts anderes prädicirt wird als blosses Sein, würde logisch sich kein Bedenken erheben, um von Gottes Ewigkeit zu sprechen. Auch noch mit dem Begriffe des Bewusstseins könnte dies verbunden werden, wenn dies Bewusstsein nur so absolut frei von aller Aenderung gedacht werden könnte, so völlig monoton, dass aller Unterschied dabei ausgeschlossen wäre. Wie das anginge, ist gleichwol nicht zu begreifen. Gewis nicht mit Unrecht sagt Strauss, dass ein Selbstbewusstsein, in welches nie irgend eine Veränderung käme, ebensowenig wirklich sein könnte, wie ein einzelner immer sich gleich bleibender Ton jemals zu Gehör kommen würde (Christl. Glaubenslehre I, 562). Aber mit welchen Begriffen auch die Ewigkeit verbunden werden könnte, sicher doch nicht mit veränderlichem Bewusstseinsinhalt. Gibt es eine Veränderung im Inhalte des Bewusstseins, so gibt es für das also bewusste Subject Aufeinanderfolge. Es ist sich jetzt eines andern bewusst als früher; später wird wieder etwas anderes in sein Bewusstsein kommen; es rechnet also nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, und wäre es nun auch wirklich wahr, dass es keinen Anfang gehabt hätte und kein Ende nehmen wird (was gleichwol schwierig mit einem werdenden Bewusstsein in Einen Begriff zusammenzufassen ist), so kann es anfangs- und endlos sein, aber es ist nicht ewig, denn Ewigkeit bedeutet den Ausschluss der Zeit, und der ist hier nicht vorhanden, weil Aufeinanderfolge da ist. Warnt uns Pfleiderer, dass wir durch diese Annahme die Wahrheit des Selbstbewusstseins Gottes in Gefahr bringen, und uns noch obenein den Weg abschneiden, um Gottes lebendige Teilnahme an dem veränderlichen Weltleben anerkennen zu können, — so könnten

wir dadurch bewogen werden, in Rücksicht auf diese wesentlichen Interessen die Ewigkeit Gottes preiszugeben, aber wir können doch nicht um einer solchen Nützlichkeits-Erwägung willen einem Begriffe einen andern Inhalt geben, als den er allein haben kann. Ewigkeit ist im Sprachgebrauch die Bezeichnung für das gänzliche über Zeitbeschränkung Erhaben-sein. Kannst du sie nicht in dieser Bedeutung gebrauchen, so gebrauche sie nicht. Oder, um den wahren Stand der Dinge zu bezeichnen, wenn du ein Object hast, dem du Ewigkeit zuschreiben zu müssen meinst, dich aber auf der anderen Seite für verpflichtet hälst, in diesem Objecte einen veränderlichen Bewusstseinsinhalt zu denken, der mit der Ewigkeit unvereinbar ist, so erkenne an, dass du mit deinem Denken festsitzest, und dass du nicht zu dem Begriffe eines Wesens kommen kannst, in dem diese beiden unvereinbaren Factoren vereinigt wären.

Aber Pfleiderer leugnet die Unvereinbarkeit. Nicht weil er die Zeit für etwas Unwirkliches hielte, und darum das darüber Erhabensein ebensowenig wie das Darin-sein für etwas reales bedeutend ansähe, sondern weil für Gott die Zeit nie den beschränkenden Charakter habe, den sie für die endlichen Dinge durch ihren gegenseitigen Causal-Zusammenhang hat. Gott ist nicht in der Zeit, sagt er, aber die Zeit ist in Gott. Ist Gott das Allumfassende, so umfasst er das All wie es wirklich ist, in dem Zustande der Veränderung und also der Aufeinanderfolge, d. h. des Seins in der Zeit; aber dann ist er selbst deswegen nicht in der Zeit. — Diese Auffassung hat für mich etwas Befremdendes. Wie man auch über die Wirklichkeit der Zeit denken möge, Niemand wird sich das Sein in der Zeit so vorstellen, wie das Sein eines Fisches im Wasser, oder eines Gegenstandes unter einer Glasglocke. Die einzig vernünftige Bedeutung die damit zu verbinden ist, ist, ausser der Begrenzung durch Anfang und Ende, dass das Dasein den Charakter der Aufeinanderfolge trägt. Und was tut es dann zur Sache, ob diese Aufeinanderfolge durch einen Causal-Zusammenhang bestimmt wird, in dem alle endlichen Dinge mit einander stehen, oder ob sie durch das Umfassen alles so verbundenen Endlichen verursacht wird? Gott ist sich, nach Pfleiderer, der Aufeinanderfolge anders bewusst als das Endliche, aber wenn er sich doch der Aufeinanderfolge bewusst ist, dann ist auch für ihn das Sein ein Sein in der Zeit. Was bietet uns dieser ganze Unterschied: Gott ist nicht in der Zeit, sondern die Zeit ist in Gott? Ist ein anderes Sein in der Zeit möglich, als das Sein der Zeit in uns? Das Sein wird gewis durch den endlichen Causal-Zusammenhang bestimmt, aber für das in der Zeit sein macht eine Aenderung dieses Zusammenhanges nichts aus. Ich bin in der Zeit, unabhängig von den besonderen Beziehungen, in denen ich zu allem mich Umgebenden stehen mag, nur weil Aufeinanderfolge in meinem

Dasein, oder wenigstens in meinem Bewusstsein ist. Aber dann ist mein Sein in der Zeit doch nur eine uneigentliche Ausdrucksweise, für das was ich besser bezeichnen würde mit dem: in mir ist Zeit. Bei Pfleiderer's Gottesbegriff ist in Gott eigentlich nicht irgend etwas anderes. Denn, wenn auch alles Seiende in Gott seinen Grund haben und durch Gott umfasst werden soll, für die Frage nach der Zeit kommt es nur an auf das Vorhandensein von Aufeinanderfolge, entweder im Dasein oder im Bewusstsein, und wenn er das anerkennt, kann er ebensogut sagen: Gott ist in der Zeit, wie: die Zeit ist in Gott. Dadurch dass er den letztern Ausdruck wählt, macht er nur einen scheinbaren, keinen wirklichen Unterschied zwischen Gott und Mensch. Wo bleibt dann die Ewigkeit?

Die Ewigkeit Gottes ist eine Aussage des religiösen Bewusstseins. Sie ist eine der Formen, in welche der Gedanke gekleidet wird, dass der Gegenstand der Verehrung über alle endlichen Beschränkungen erhaben sein muss. Ebensowenig wie die Gottheit für an einen Ort gebunden gehalten werden kann, kann sie auch an der Abhängigkeit des Menschen vom Zeitverlaufe teilnehmen. In allerhand dichterischen Ausdrücken wird diese Vorstellung angetroffen. Einen Schein philosophischer Formulirung erhält sie in dem Namen „Ewigkeit". Aber auch nicht mehr als einen Schein. Denn auch damit ist keine metaphysische Bestimmung gemeint. Ewigkeit ist der Gegensatz der Zeit, und in der Sprache der Religion bedeutet Gottes Ewigkeit nur, dass er nicht wie ein Mensch ist, für den die Jahre als Mass und Schranke des Daseins dahingehen. So, als Glaubenspoesie, ist das Bekenntnis der Ewigkeit Gottes für die Kritik unantastbar. Sie macht keinen Anspruch auf exacte Begriffsbestimmung, und kann darum auch nicht vor die Schranken des Denkens zur Verantwortung gezogen werden.

Aber nun kommt der dogmatische Philosoph, und wagt sich an den Versuch, diese Aussage des religiösen Bewusstseins auch als Begriff von objectivem Werte, als Wesensbestimmung der Gottheit geltend zu machen. Welchen Inhalt hat dann dieser Begriff? Nur eine Verneinung. Was jetzt als Wesensbestimmung dienen müsste, ist ursprünglich nichts anderes als eine Ausschliessung der Gleichheit mit dem Menschen. Die Analogie des Menschlichen kann also nicht gebraucht werden, um dem Begriffe einen Inhalt zu geben. Wenn von der Weisheit oder Güte Gottes die Rede ist, hat man wenigstens etwas im Menschen, mit dem man versuchen kann, ob es auch auf den philosophischen Gottesbegriff übertragbar sei. Aber hier ist nichts dergleichen. Indem man Gott Ewigkeit zuschreibt, sagt man nur, dass aus dem Gottesbegriff alles entfernt bleiben muss, was als Sein in der Zeit das Charakteristische des menschlichen Daseins ausmacht. Eine blosse Negation also, aus der weiter nichts Positives abzuleiten ist. Was ist denn das Positive, das

den Inhalt des Begriffes „ewig“ bilden kann? Wo soll man das finden? Wenn ewig gerade das ist, was wir nicht sind und nicht kennen, woher sollen wir denn den Stoff holen, aus dem ein positiver Inhalt des Begriffes aufgebaut werden könnte? Man kann sich wol einbilden, etwas Positives zu sagen, z. B. „aeternitas est tota simul“, aber wenn man sich Rechenschaft gibt, was man dabei denkt, wird man finden, dass man doch eigentlich nichts weiter als die Verneinung der Aufeinanderfolge hat. Will man weiter gehen, und macht man daraus: das gleichzeitige Vorhandensein des Vergangenen und des Zukünftigen, so kommt man zu etwas das für uns undenkbar ist.

Man muss deshalb anerkennen, dass sich aus dieser Aussage des religiösen Bewusstseins kein philosophischer Gottesbegriff bilden lässt.

Machen wir auch die Probe mit einer Eigenschaft anderer Art, z. B. Gottes Heiligkeit. Sie besteht, nach Pfleiderer, darin, dass Gott nichts anderes will als die vollkommenen Zwecke, die von seiner Vernunft gedacht werden. Es gibt kein Schwanken in seinem Erkennen der wahren Zwecke, aber ebensowenig in ihrer Verwirklichung. Der bei uns vorhandene Gegensatz eigenen Zweckes und Willens, gegenüber dem allgemeinen Zwecke des vernünftig geordneten Ganzen, fällt bei Gott fort, weil bei dem Ur-Ich, das Selbst das alles umfassende Ganze ist, der eigene und der allgemeine Zweck ganz ineinander fallen. Das ist nur bei Gott möglich, und darum ist es auch im strengsten Sinne wahr: Niemand ist gut als Gott allein. Hiermit lässt sich auch die alte Vexirfrage, ob etwas gut ist weil Gott es will, oder ob Gott es will weil es gut ist, leicht lösen. Diese Frage beruht auf der falschen Voraussetzung, dass man Gott einen eigenen Willen zuschreiben möchte, der als solcher den allgemeinen Vernunftzwecken untergeordnet oder darüber erhaben sein müsste. Sieht man ein, dass in Gott kein anderer Wille als der Vernunftzweck des Ganzen sein kann, welches er selbst ist, dann kann sie nicht mehr entstehen. So fällt auch das Bedenken dahin, dass die Ableitung des Sittengesetzes aus dem göttlichen Willen mit der sittlichen Autonomie des Menschen stritte. Dies würde nur unter der zwiefachen Voraussetzung statthaben, dass der göttliche Wille etwas anderes wollte als die göttliche Vernunft, und dass die göttliche Vernunft eine specifisch andere wäre als die unsere. Das erste haben wir schon als unmöglich erkannt, aber auch das andere ist unwahr. Es gibt keine andere Vernunft als die göttliche, deren Gesetze das Grundgesetz alles Denkens und Lebens bilden, und an denen der Mensch in verschiedenem Masse Anteil haben kann. In dem Sittengesetze in unserm Innern haben wir die Offenbarung der zwecksetzenden Vernunft Gotttes in ihrer Einheit mit seinem schöpferischen Willen, d. h. eine Offenbarung der Heiligkeit Gottes. Und um so mehr müssen wir sie darin erkennen, weil nicht nur das Individuum dieses Gesetz in

sich selbst entdeckt, sondern weil in allen menschlichen Beziehungen durch seinen Antrieb die sittliche Ordnung entsteht und sich entwickelt. Mit Recht ist darum von Altersher die Ordnung von Recht und Sitte als heilig anerkannt, und unter die Autorität der Gottheit gestellt, irrte man auch manchesmal in ihrer historischen und psychologischen Vorstellung (a. a. O. II, 299 ff.).

Dies ist in der Hauptsache, was Pfleiderer zum Beweise dafür beibringt, dass, und zur Erklärung wie man Gott Heiligkeit zuschreiben könne. Es ist wieder eine Anwendung der Regel, dass die Vorstellung von der Gottheit nach dem Gleichnis des Menschen gebildet werden müsse, unter Inachtnahme der Modificationen, die durch den Unterschied des Subjectes erfordert werden. Nach dieser Regel muss auch das Sittliche, als das Höchste im Menschen, auf die Gottheit übertragen werden, und so wird Gott Heiligkeit beigelegt.

Fanden wir, dass gegen diese Methode schon bei den menschlichen Eigenschaften, die an sich selbst mit dem Gottesbegriff nicht unvereinbar erscheinen, sich unüberwindliche Schwierigkeiten ergeben, so wird ihre Anwendung noch viel bedenklicher bei solchen, die, im Unterschiede von anderen, die sittlichen genannt werden können. Pfleiderer hat es nicht für nötig gehalten, sich damit zu befassen, aber es wäre dazu doch wol Grund genug vorhanden gewesen.

Die Frage ist: ob man mit dem Begriffe des Sittlichen jemals die Grenze des Menschlichen überschreiten könne. Als populäres Argument könnte man dies gebrauchen: versuche, irgend eine für uns gültige sittliche Vorschrift, z. B. den sittlichen Inhalt des Dekalogs, auf Gott zu übertragen. Man gerät sofort in Torheiten, wenn man sich vorstellt, dass Gott solche Verhaltungsregeln in Acht nehmen müsste. Aber nicht ohne Grund könnte man einwerfen, das Sittliche könne in Gott gedacht werden, auch wenn es für ihn einen andern Inhalt hätte, als für uns. Das ist wahr, aber was soll man auf diese Frage antworten: man schreibt Gott sittliche Eigenschaften zu, aber wer wagt es, von Gottes Sittlichkeit zu sprechen, wer wagt es, von etwas, das er als Gottes Werk ansieht, zu sagen, dass Gott darin sittlich gehandelt habe?

Wenn man sich Rechenschaft davon gibt, warum niemand diese Frage bejahend beantworten kann, wird man gewahren, dass der Begriff des Sittlichen sich nie von dem des Menschlichen loslösen lässt. Man könnte sagen, dass er auch mit Wesen, die der Art nach dem Menschen gleich sind, verbunden werden könne, aber in Anbetracht, dass wir vom Dasein solcher Wesen nichts wissen, dürfen wir das ruhig bei Seite lassen. Zwar sprechen wir auch von objectiver sittlicher Ordnung, und wenn darin die Ordnung Gottes geehrt wird, so könnte zugleich auch das Sittliche in den Gottesbegriff aufgenommen werden. Das würde so sein, wenn bei dieser Auffassung der Unterschied von

sittlicher Ordnung und Naturordnung auch in die Vorstellung von der Gottheit aufgenommen werden müsste. Aber nichts würde dies rechtfertigen. Die gemeinte Ordnung ist die sittliche, im Unterschiede von der Naturordnung, für den Menschen; für ihn repräsentirt sie eine andere Lebenssphäre als die natürliche, die nämlich wozu er durch seine Anlage zu sittlicher Vollkommenheit gehört; aber für die Gottheit, in der alles was wir sittliche Vervollkommnung nennen nicht gedacht werden kann, kann es auch nichts specifisch Sittliches geben, und was a parte hominis sittliche Ordnung ist, kann a parte Dei nur als Ordnung angesehen werden.

Zweierlei ist für uns vom Sittlichen nicht zu trennen. Zuerst, dass es in uns zu stande kommt und sich entwickelt, nicht nach der Art eines Naturprocesses den wir nur erleiden, wie z. B. das Wachsen unseres Körpers, sondern dass es allezeit an die Dazwischenkunft und die Wirkung unseres Willens gebunden ist. Nicht in dem Sinne der Willkür, so dass wir nach Wahl sittlich oder unsittlich sein könnten, sondern so, dass auch wo wir durch eine objective Macht, wie die sittliche Ordnung für uns alle ist, zur Sittlichkeit gebracht werden, dies Gebrachtwerden dadurch geschieht, dass unser Wille in eine bestimmte Richtung gelenkt wird. Erst als das gewollte Gute erhält die Gesinnung oder Tat für uns einen sittlichen Charakter. Nicht das Materiale macht sie sittlich; denn dasselbe kann auch aus nicht-sittlichen Motiven getan werden; sondern das Formale, das als Gutes gewollt sein. Wo dieser Factor fehlt, und z. B. nur dem Drange des Temperaments gefolgt wird, da kann die Folge aus einem Gesichtspunkt der Nützlichkeit hoch gewürdigt werden, aber sie hat keinen sittlichen Charakter, weil sie nicht als Gutes gewollt ist.

An zweiter Stelle kommt die Qualification „sittlich“ nur solchen Wesen zu, die einer auf Pflichtbewusstsein gegründeten Idealbildung fähig sind, und die was sie als ihre Pflicht erkannt haben und sich demzufolge als Ideal vorsetzen, nur im Kampf gegen eine sie davon abziehende oder dabei behindernde Macht erreichen können. Man könnte diesem Letzten gegenüber die Frage aufwerfen, ob denn vollkommene Tugend keine Sittlichkeit mehr sein würde? Ist es nur um den Namen zu tun, dann ist es ziemlich gleichgültig wie man hierbei entscheidet. Aber wenn man sich einen Zustand vorstellt, in dem zur Verwirklichung dessen, was als gut angesehen wird, nicht die mindeste Willensenergie mehr erfordert wird, indem die guten Gedanken ebenso von selbst entstehen, wie das Blut durch die Adern fliesst, und die guten Taten ebenso automatisch verrichtet werden, wie die Augenlider beim Erwachen sich öffnen, dann ist doch wahrlich kein Grund zu erdenken, warum man dem was so zum Naturtrieb geworden ist den Namen des Sittlichen geben sollte. Man würde dafür doch ebensowenig den Namen

vollkommener Tugend gebrauchen. Wir sprechen nicht von Tugend, wo die Möglichkeit der Untugend ausgeschlossen ist. Insoweit der Begriff vollkommener Tugend durch unser Denken erfasst werden kann, ist sie ein Zustand, in dem die sittliche Uebung den Willen gestärkt hat, allezeit das als Pflicht Erkannte über das damit Streitende zu setzen, und in dem die sittliche Kraft vorhanden ist, das gewollte Gute ohne Erlahmen oder Abirren zu vollbringen. Dabei ist der Gegensatz, in der Möglichkeit auch anders zu handeln, und die Unentbehrlichkeit der Anstrengung für die Pflichterfüllung, nicht fortgefallen. Dieser Gegensatz ist zuerst immer in der Weise da, auf welche jene Höhe erreicht ist, aber auf jener Höhe selbst bleibt er bestehen in dem bedingten Charakter, den die Tugend allezeit in ihrer Abhängigkeit vom fortdauernden Wählen des Guten statt des Bösen behält. Ein Zustand in dem dies nicht mehr nötig wäre, in dem keine sittliche Unterscheidung und Wertschätzung mehr statt hätte, würde mit dem eines Subjectes gleich sein, in dem sich ein oder der andere Naturprocess vollzieht. Wenn unsere sittliche Entwicklung zu derselben Art gehören würde, wie das Wachstum unseres Körpers, und unsere sittlichen Taten auf der Art nach gleiche Weise entständen, wie das Korn in den Halmen reift, — dann hätte die ganze Qualification „sittlich" keinen Sinn mehr; und das würde doch der Fall sein, nicht nur wenn das Wollen, sondern auch wenn das Wählen des als gut Erkannten überflüssig würde.

Darum kann der Begriff des Sittlichen nie von dem Begriff des Menschen abgelöst werden. Er kann nicht mit dem Begriffe des Tieres, aber auch nicht mit dem Begriffe Gottes verbunden werden. Das erste braucht hier nicht ausgeführt zu werden. Das ist hier nicht an der Reihe. Wir beschränken uns auf die Frage, ob Gott sittliche Eigenschaften zugeschrieben werden können.

Gottes Heiligkeit besteht, nach Pfleiderer, darin, dass sein Wille nichts Anderes als die vollkommenen Zwecke will, die seine Vernunft gedacht hat. Hiermit, kann man sagen, ist wenigstens der ersten Forderung hinsichtlich des Sittlichen Genüge geschehen, der, dass es das als das Gute Gewollte sei. Ja, dem Klange der Worte nach liegt das darin. Aber auch nur nach dem Klange. Denn es fehlt gerade das, worauf alles ankommt. Wir fühlen es, sobald wir nur an Stelle von als gut Erkanntes, das für uns ganz gleichbedeutende: als Pflicht Erkanntes, setzen. Kann das auch von Gott gesagt werden? Und doch ist es gerade das, wovon es abhängt, ob das Gewollte einen sittlichen Charakter trägt. Die Beschreibung der Heiligkeit Gottes bei Pfleiderer könnte uns an einen Architekten denken lassen, der geschickt genug wäre, nur vollkommene Entwürfe zu machen, und der nur solche vollkommenen Entwürfe ausführen wollte. Wäre das sittlich von

ihm? Es würde von dem Motiv abhängen, das ihn dabei leitete. Geschähe es, weil er es als seine Pflicht ansähe, nichts von geringerem Werte als ihm möglich zu liefern, so würde es ganz bestimmt sittlich sein. Aber es könnte auch sein, dass nur auf diese Weise sein Schönheitssinn befriedigt würde, und wie ehrenwert es dann auch sein dürfte, so würde es doch keinen bestimmt sittlichen Charakter tragen. Es könnte sogar sein, dass er in der Tiefe seines Herzens dabei nur Gedanken der Eitelkeit, der Sucht noch Lob hegte, und dann würde man doch gewis seine Handlungsweise nicht als sittlich bezeichnen. So ist es nicht genug, dass man sagt: der Wille ist immer auf vollkommene Zwecke gerichtet; um darin Heiligkeit d. i. eine sittliche Eigenschaft anzuerkennen, muss hinzukommen, dass der Wille nichts anderes will, weil er dieses als das Pflichtmässige erkennt. Wir können den Begriff „Heiligkeit“ von nirgendswoher anders nehmen als von dem sittlichen Leben des Menschen, und dort ist er unzertrennlich mit dem Grundbegriffe aller Sittlichkeit: dem Pflichtmässigen, verbunden. Jeder fühlt, dass dies letzte, das Pflichtmässige, nie auf Gott übertragen werden kann. Wie kann man dann eine menschliche, sittliche Eigenschaft, wie die Heiligkeit, Gott zuschreiben?

Vielleicht aber wird man finden, dass ich zu sehr auf das Pflichtmässige als unterscheidendes Merkmal des Sittlichen dringe, und dass demzufolge das Bedenken gegen das Zuschreiben sittlicher Eigenschaften an die Gottheit grösser scheint als es wirklich ist. Kann doch die sittliche Gesinnung, wird man sagen, so rein und so kräftig werden, dass das, was auf einem niedrigeren Standpunkte noch Pflicht ist, diesen Charakter gänzlich verliert, weil es eigene Lust geworden ist. So könnte man behaupten, Gott könne nichts anderes lieben und wollen als das Gute, und das sei seine Heiligkeit, eine unendlich höhere als die menschliche, die doch immer Pflichterfüllung bleibt, aber nur dem Grade, nicht der Art nach davon zu unterscheiden.

Ich kann das Recht dieses Bedenkens nicht zugeben. Mit Hinweisung auf das, was ich früher (S. 176 ff.) über den Charakter des Sittlichen gesagt habe, muss ich darauf beharren, dass dabei der Gehorsam gegen das Gesetz, m. a. W. das Tun des Guten als der Pflicht, nie gänzlich fehlen kann. Kommt nun das Lieben des als Pflicht Erkannten hinzu, dann wird damit gewis ein höherer Standpunkt erreicht, als wenn man nur vor der Autorität des Gesetzes sich beugt. Diese Neigung aber, diese eigene Lust am Gebotenen kann nicht aufheben, dass es g e b o t e n ist, und als solches angesehen werden muss, um der Tat einen sittlichen Charakter zu geben.

Aber, gesetzt, dies Bedenken müsste anerkannt, und das Gerichtetsein des Willens auf vollkommene Zwecke, infolge der unveränderlichen Gesinnung, das Vollkommene verwirklichen zu wollen, müsste in Gott an-

genommen werden, dann würde doch die zweite Schwierigkeit übrig bleiben, welche verböte, nach Analogie des Menschen Gott Heiligkeit zuzuschreiben. Das von Gott gewollte Gute würde für ihn das einzig Mögliche sein, und darum würde das Wollen dieses Guten bei ihm keine Heiligkeit sein, sondern Naturnotwendigkeit.

Das Gute, im Sinne von sittlich gut, ist für uns nur in dem Gegensatze zum Nicht-Guten vorhanden. Ohne diesen Gegensatz ist, vom sittlichen Gesichtspunkte aus, alles indifferent. Wenn Gott nichts Böses tun kann, so kann er auch nichts Gutes tun. In der alten Theologie, aus der die Lehre von den Eigenschaften Gottes stammt, lehrte man denn auch wol positiv, dass Gott wol Böses tun könne, aber es nicht wolle. Der Apostel Paulus tut dar (Röm. 3, 25 ff.), dass Gott gerecht ist, da er, nachdem er die früher begangenen Sünden übersehen, jetzt durch die neue Heilsordnung Sündenvergebung und Rechtfertigung schenkt. Er will sagen: wäre es dabei geblieben, dass die Sünden nicht bestraft wurden, während doch Gottes Gesetz den Sünder verurteilte, so wäre Gott nicht gewesen, wie er sein musste. Als Gegensatz wird also gedacht, dass Gott durch seine Zurückhaltung dem was ihm geziemt nicht genug getan hätte. Aber da er nun den neuen Heilsweg eröffnet, ergibt sich, dass er gerecht d. h. heilig ist. In diesem Gedankenkreise kann man von Gottes Heiligkeit sprechen. Aber bei einem höheren Gottesbegriffe, wie bei dem von Pfleiderer, in welchem auch die abstracte Möglichkeit des nicht-gut-Seins, nicht-gut-Wollens keinen Platz finden kann, fällt auch der Grund fort, Gottes Wollen einen sittlichen Charakter zuzuschreiben. Wenn er lehrt: Gott will nur vollkommene Zwecke, so kann man ihm aus seinen eigenen Prämissen antworten: das versteht sich von selbst, da es für Gott keine anderen gibt. Der einzige Grund, weshalb du sie vollkommen nennst, ist, dass es Seine Zwecke sind. Aber wie kann darauf dann jemals eine sittliche Wertschätzung angewandt, und als Heiligkeit hingestellt werden, was ebensowenig heilig oder unheilig ist, wie dass die Sonne Wärme gibt und der Acker Früchte trägt?

Es steht darum so, dass mit einem aus dem Menschlichen abgeleiteten Namen etwas ganz Andersartiges bezeichnet wird, und dadurch der Schein entsteht, man könnte nach der Analogie des Menschlichen das Göttliche beschreiben. Wenn man sich hinreichende Rechenschaft davon gibt, was für einen Menschen Heiligkeit ist, dann findet man, dass man Mensch sein muss, um das zu besitzen. Versucht man, dasselbe in den Gottesbegriff zu bringen, so bemerkt man, dass dies nicht geschehen kann, ohne den ganzen Begriff zu untergraben. Und nimmt man, was in diesem Begriffe gut Platz finden kann, so muss man anerkennen, dass dies etwas Andersartiges ist als das, was bei dem Menschen vorkommt. So liegt die Schlussfolgerung auf der Hand, dass

das Zuschreiben sittlicher Eigenschaften, nach Analogie der menschlichen, an Gott logisch nicht zu verteidigen ist, und dass man sich nicht schmeicheln darf, mit diesen Eigenschaften irgendwelche Wesensbestimmung der Gottheit geben zu können.

Auch hier wieder ist der Fehler der, dass ein Ausspruch des Gemütslebens in eine dogmatische Bestimmung des Wesens Gottes umgewandelt ist. Mit dem Bekenntnis zu Jahve dem Heiligen ist der Anfang der höchsten Entwicklung in der Religion, die wir kennen, gemacht. Dadurch ist mit dem Naturdienst gebrochen, und im Ethischen der eigentliche Charakter der Religion erkannt. Aber dies Bekenntnis war keine Folge der Speculation über das Wesen der Gottheit, es war der Ausdruck von der in Israels besten Söhnen erwachten Idee, dass ein sittliches Band zwischen dem Menschen und seinem Gott sein müsse, dass die wahre Religion im Vollbringen des Willens Gottes bestehe, und dass die einzig wahre Vorstellung von der Gottheit die des Heiligen sei. Darin lag der Keim des wahren Monotheismus. Unter der Führung der Propheten wurde derselbe allmählich der allgemein herschende Volksglaube, und immermehr wurde die Heiligkeit Gottes der Grundgedanke der Religion. Aber stets als Glaubenssatz, nicht als philosophische Bestimmung. So blieb es auch im Christentum. Und welchen besseren Ausdruck kann der Glaube für das, was er in Gott verehren zu müssen meint, finden? Wenn aus der Vorstellung der Gottheit alles entfernt werden muss, was verhindern würde, sie als das Höchste zu denken und zu verehren, dann müssen nicht nur die Beschränkungen fern gehalten werden, welche von der endlichen Natur untrennbar sind, sondern vor Allem das Eine, welches der Mensch als etwas ansieht, das an sich selbst nicht sein dürfte, das Böse. Von allen Idealen, die er sich bilden kann, geht keins über dies Eine: vom Bösen erlöst, heilig zu werden. Und wie kann dann die Gottheit anders gedacht werden als gänzlich rein vom Bösen, vollkommen heilig? Das schien ein positiver Ausspruch, aber in Wahrheit ist es nur die Verneinung von Allem, was der Mensch an sich selbst als das Unheilige kennt. Und gerade in dem Negativen liegt die Kraft dieser Vorstellung. Hier ist keine Vergleichung von minder und mehr, wie in der Behauptung, dass, wie viel Gutes auch an einem Menschen sein möge, dies doch nichts sei verglichen mit dem vollkommen Gutsein Gottes; sondern ein absoluter Gegensatz zwischen dem Menschlichen, das auch in seinen edelsten Formen noch immer der Macht des Bösen unterworfen bleibt, und Gott, in dem nichts das einer sittlichen Unvollkommenheit ähnelt gedacht werden kann. Er ist zu reinen Auges, um das Böse anzusehen, und darum kann nur der, welcher reinen Herzens und Wandels ist, ihm nahen. Das ist der religiöse Glaube an die Heiligkeit Gottes, und dieser ist unantastbar für alle Kritik, denn er ist in der unbestrittensten Be-

hauptung der Religion begründet, in der, dass das Schauen Gottes von der Reinheit des Herzens abhängig ist. Bleibe dies religiöse Bekenntnis zu Gottes Heiligkeit in aller seiner Wahrheit und seinem Werte bestehen, aber auch in seinem rein religiösen Charakter! Man versuche nicht, es philosophisch zu rechtfertigen. Es verlangt dies nicht. Und mit gutem Grunde. Denn das Einzige, was man mit den besten Versuchen erreichen würde, wäre dies, dasselbe in den unverdienten Schein einer schlechten Philosophie zu bringen.

Die zwei Beispiele von der Ewigkeit und Heiligkeit Gottes, an denen wir die Methode, nach Analogie des Menschen Eigenschaften der Gottheit festzustellen, geprüft haben, würden schon hinreichen, um erkennen zu lassen, dass man damit auf einen Irrweg gerät. Gleichwol wollen wir noch einen Augenblick bei dem Höchsten, das wir im Menschen kennen, stille stehen, um zu sehen, was daraus wird, wenn man es auf Gott überträgt. Ich meine die Liebe. Im Unterschiede von allen besonderen Vollkommenheiten oder Tugenden, für die der Mensch die Fähigkeit besitzt, wird die Liebe als „das Band der Vollkommenheit“ gepriesen, weil in ihr alle andern Vollkommenheiten enthalten liegen, und weil diese nur durch sie in uns zur Reife kommen können. In Uebereinstimmung damit stellt nun auch der religiöse Glaube sich die göttliche Vollkommenheit gern nach dem Gleichnis des Höchsten im Menschen vor, und fasst alles, was er in dem Gegenstande seiner Verehrung anbetungswert findet, in dem Einen zusammen: Gott ist die Liebe. Nicht nur: Gott hat Liebe, sodass diese Eigenschaft neben den anderen, wie Gerechtigkeit, Weisheit u. s. w., im Bilde der Gottheit ihre Stelle fände; sondern: Gott ist Liebe, womit gemeint wird, dass in der Liebe Gottes eigentliches Wesen bestehe. Ohne Zweifel eine erhabene Auffassung, die auch erst auf der Höhe der Religion im Christentum erreicht und zur Seele des religiösen Lebens des Menschen werden konnte. Man könnte sagen: darin hat die Glaubenspoesie den Ausdruck gefunden, über welchen sie nicht mehr hinausgehen kann, der für sie allezeit das letzte Wort über die Gottheit bleiben wird.

Pfleiderer nimmt, wie sich erwarten lässt, auch die Liebe unter die Eigenschaften des göttlichen Wesens auf. Er setzt sie darin, „dass Gott an dem Guten, was er selber ist, auch uns realen Anteil nehmen, es uns zum eigenen Lebensinhalt, Kraft und Gut unseres Ich werden lässt“. Bei Gott, wie bei dem Menschen, ist die Liebe „auf Lebensgemeinschaft gerichteter Wille“. Noch viel besser als bei dem Menschen kann dieser in Gott gedacht werden. Denn alles, was uns hindert, in uns gegenseitig hineinzusehen, und in des anderen Seele zu leben, wodurch unsere Liebe stets unvollkommen bleibt, das fällt für Gott fort, so dass er allein in Wahrheit die Liebe sein kann (II, 303 ff.).

Solche Erklärungen hinsichtlich des Sinnes, in welchem man von Gottes Liebe sprechen kann, verdienen sicher unsere völlige Aufmerksamkeit, wenn es erst ausgemacht ist, dass man Gott Liebe zuschreiben kann, und zwar nicht in der Glaubenspoesie, sondern in einem philosophischen Gottesbegriffe. Dagegen sind jedoch Bedenken vorhanden, die von Pfleiderer nicht bemerkt, wenigstens nicht widerlegt sind.

Liebe ist nicht nur auf Lebensgemeinschaft gerichteter Wille, sondern es muss hinzugefügt werden, dass diese Richtung dem Willen durch Inclination, Zuneigung gegeben wird, dass dieser Wille nicht durch den Verstand bewegt und geleitet wird, sondern durch die Gemütsaffection. Kann nun solch affectives Leben in der Gottheit gedacht werden? Selbst das populäre Bewusstsein scheint einigermassen ein Gefühl davon zu haben, dass dies nicht gehörig ist. Spricht man doch, während man nicht das mindeste Bedenken hat, Gott Verstand und Willen zuzuschreiben, niemals von Gottes Gemüt. Was man dabei denken muss, ist auch in der Tat schwierig in einem einigermassen geläuterten Gottesbegriffe unterzubringen. Gemütsleben ist bei uns untrennbar vom Empfangen von Eindrücken, vom Bewegtwerden durch gewisse Vorstellungen. Das war es, dem Schleiermacher den Zugang abschneiden wollte, indem er die Abhängigkeit von Gott als eine „schlechthinige" beschrieb, indem er alle „Gegenwirkung" von Seiten des Menschen in der Beziehung zu Gott verneinte. Auf dem niedrigeren Standpunkt, z. B. des Israeliten, ärgert man sich nicht an der Vorstellung, dass Gott den Rückschlag der menschlichen Taten und Gesinnungen fühlt, dass er dadurch erzürnt oder zum Wolwollen gestimmt wird, dass er darum auch ebensogut hassen wie liebhaben kann; aber bei ernsterem Nachdenken ist doch solch ein Deus patibilis nicht zu dulden [1]). Jedes Empfangen von Eindrücken bringt in eine gewisse Abhängigkeit, ein Stehen unter der Macht von etwas Anderem. Wenn man Gott Gemütseindrücke, wie Liebe, zuschreibt, dann muss man auch das „schlechthinige" in der Beziehung des Menschen zu ihm leugnen. Das einzige Mittel, dieser Schlussfolge zu entkommen, würde sein, dass man aus Gottes Liebe alles fort dächte, was bei uns als Gemütsbewegung vorhanden ist. Aber dann wäre Liebe bei ihm etwas von ganz anderer Art als was Liebe bei uns ist, und dann entsteht wieder die Frage: welchen Grund gibt es dann noch, von Liebe bei Ihm zu sprechen? Liebe ohne Gemütsbewegung ist für uns ein unbekanntes Etwas, und welchen Sinn hat es, so etwas, von dem wir uns keine Vorstellung machen können, Gott zuzuschreiben, und das als eine Vollkommenheit an Ihm zu verehren?

---

[1]) Das erkennt auch R. A. Lipsius an, Dogmatik §. 354.

Auch ist es nicht die einzige Schwierigkeit, dass Gemütsbewegung in Gott gedacht werden müsste, sondern ganz dasselbe gilt von dem, worin sich bei uns die Liebe offenbart, und das man als ihr Kennzeichen ansehen muss. Wir können nicht von Liebe sprechen, ohne dabei an Selbsthingabe, Selbstverleugnung, Selbstaufopferung zu denken. Eine Liebe, die sich nicht darin zeigt, ist in unsern Augen nicht die wahre. Soll man nun auch Gott sich vorstellen: sich hingebend, sich verleugnend, sich aufopfernd für die Menschen? Man mache die Probe mit der classischen Beschreibung der Liebe 1. Kor. 13, um zu sehen, zu welchen Unsinnigkeiten man kommt, wenn man dabei Gott als Subject denkt. Antwortet man darauf, dass Liebe bei Gott natürlich ganz etwas anderes sein müsse, als Liebe beim Menschen, dann steht man wieder dem Bedenken gegenüber, dass man auf diese Weise den Namen Liebe für etwas beibehält, das nicht mit demjenigen übereinkommt, was wir unter diesem Namen kennen, und dass der einzige Grund, solch eine Eigenschaft bei Gott vorauszusetzen, nämlich die Analogie des Menschlichen, zu gelten aufhört, wenn das, was man in Gott denkt, nicht mehr dem analog ist, was im Menschen gefunden wird.

Endlich: was man bei der Liebe sich auch anders denken könnte, gewis doch dies nicht, dass zwei Subjecte dasein müssen. Wie sich auch die Liebe zeigen mag, es muss doch immer einer dasein, der einen andern lieb hat. In der populären Vorstellung steht wirklich der Mensch als ein anderes, ein Nicht-Ich, Gott gegenüber, und kann er als solcher das Object der Liebe Gottes sein. Aber bei einem philosophischen Gottesbegriffe, namentlich bei dem Pfleiderer's, kann solch ein Gegensatz nicht zugelassen werden. Gegenüber der Meinung, dass Gottes Liebe darin bestehe, dass Gott die menschlichen Zwecke zu den seinen mache, lehrt er: viel richtiger würde man sagen: Gottes Liebe besteht darin, dass er seine eigenen Zwecke zu den unsern, zu unserm persönlichen Willensinhalt werden lässt (S. 304). Seine allgemeine Weltanschauung macht es ihm unmöglich, das Verhältnis Gottes und des Menschen so aufzufassen, dass sie als zwei Subjecte einander gegenüberständen. Aber dann kann auch dies Verhältnis, von der Seite Gottes betrachtet, nicht durch das beschrieben werden, was endliche Subjecte unter einander verbindet. Hat Gott im Menschen kein wirklich anderes Ich sich gegenüber, dann kann auch bei Gott keine Liebe zum Menschen sein. Denn, wollten wir den Namen für das beibehalten, was bei dieser Anschauung in Gott gedacht werden kann, dann müsste er zur Bezeichnung einer Selbstliebe dienen, die gerade das Gegenteil von dem ist, was wir unter Liebe verstehen. Gottes Liebe bestände darin, dass er in uns sich selbst lieb hätte.

Mich dünkt, wir haben an diesen Beispielen nun genug. Wollten wir weiter alle übrigen Gott zugeschriebenen Eigenschaften eine nach

der andern behandeln, so würden wir nur in endlose Wiederholungen geraten. Das Bedenken ändert sich in der Anwendung, je nachdem man diese oder jene Eigenschaft betrachtet, aber dem Wesen der Sache nach bleibt es immer dasselbe. Es ist immer dies: dass das Menschliche nicht auf Gott übertragen werden kann, weil zwischen dem Menschen und Gott ein Artunterschied gedacht werden muss, der die Artgleichheit der Eigenschaften ausschliesst. Auf keinem der drei bekannten Wege kann man zu einem Gottesbegriffe kommen, der sich vor dem Denken rechtfertigen lässt. Könnte man auch meinen, philosophisch die Vorstellung eines höchsten Wesens festhalten zu können, so müsste man doch den Wahn fahren lassen, als ob es für den Menschen möglich wäre, das Wesen dieses Wesens zu begreifen, an ihm Eigenschaften zu unterscheiden, und seine Daseins- und Tätigkeitsart zu beschreiben.

Das — es werde noch einmal wiederholt — das braucht die Glaubenspoesie nicht in ihrem Streben zu behindern, den Bedürfnissen des Gemütslebens Genüge zu schaffen durch Darstellungen des Uebersinnlichen, die nach dem Höchsten und Besten, das im Menschen zu finden ist, modellirt sind. Sie ist damit in ihrem Rechte, vorausgesetzt, dass sie ihr Dichten nicht für Wissen ausgibt. Möglicherweise kommt sie in ihren Phantasie-Erzeugnissen der Wahrheit näher als das Denken mit seinen Verneinungen und mit seinen Beweisen. Die Intuition entgeht der Kritik. Damit verwirkt sie für ihr „Schauen" den Anspruch auf die Gewisheit, welche nur durch die Unträglichkeit des logischen Denkens erworben wird, aber dadurch braucht sie sich in dem Vertrauen auf den Wert dieses „Schauens" nicht erschüttern zu lassen. Denn sie hat ihren Prüfstein nicht an der Logik, sondern nur an dem Charakter der Motive, durch welche sie geleitet wird. Wenn sie dem Edelsten, was in der menschlichen Seele lebt, Ausdruck und Form gibt, dann ist sie dadurch zugleich gerechtfertigt, und dass sie dadurch gerechtfertigt ist, davon trägt sie den Beweis in sich selbst: in der Gewisheit, mit der sie ihre eigenen Schöpfungen als höchste Wahrheit annimmt.

Mehr als einmal fand ich im Vorhergehenden Veranlassung, zu erinnern, dass ich stets ex hypothesi die Untersuchung führte; dass ich nämlich, bei der Beurteilung der Versuche Wesensbestimmungen hinsichtlich der Gottheit zu geben, mich auf den Standpunkt derer stellte, die das Dasein eines höchsten Wesens beweisen, oder wenigstens auf hinlängliche Gründe hin geltend machen zu können meinen. Es war

notwendig, diese Voraussetzung zeitweilig anzunehmen, um die Kritik der theologischen Metaphysik nicht mit der Frage nach der Grundlage unserer Erkenntnis des Uebersinnlichen zu vermengen. Sie sollte auch für die überzeugend sein, welche hinsichtlich dieses letzteren eine andere Denkweise als ich hegen, und das wurde sie erst dann, wenn ich so zu sagen mich auf ihr Terrain begab und untersuchte, wie weit sie es dort mit ihrer Methode in der Erkenntnis des vorausgesetzten höchsten Wesens bringen konnten.

Nun aber diese Aufgabe vollbracht ist, kehren wir zu dem Punkte zurück, den wir in unserer eigenen Untersuchung über Wesen und Recht des religiösen Glaubens erreicht hatten. Das war nicht die Erkenntnis des Daseins eines höchsten Wesens. Das letzte, was wir als gut gesichertes Ergebnis des Denkens feststellen zu können meinten, war die auf dem Pflichtbewusstsein erbaute ethisch-teleologische Weltanschauung. Darin fanden wir das eigentliche Wesen alles religiösen Glaubens. Die sich daran in allen Religionen knüpfende Vorstellung einer Gottheit, die nach Aehnlichkeit der menschlichen Persönlichkeit gedacht wird, hat für uns keinen beweisbaren metaphysischen Wert. Das Denken kann nicht bestätigen, was der Glaube voraussetzt, dass es wirklich solch eine Gottheit gibt. Auch sahen wir, dass diese Vorstellung ursprünglich nicht aus logischem Denken entstanden ist. Sie ist eine Schöpfung der dichtenden Phantasie, woraus erst später in den Schulen ein Lehrstück hinsichtlich der Gottheit gemacht ist. In ihrem ursprünglichen, im Gemüte des Frommen sich stets erneuernden Charakter, als Glaubenspoesie, hat sie eine Wahrheit und einen Wert, die für die Kritik unantastbar bleiben.[1]) Aber als Dogma, als Formulirung einer vorausgesetzten objectiven Realität, kann sie die Prüfung des kritischen Denkens nicht aushalten.

Wir sind deshalb für unser Erkennen des Uebersinnlichen noch nicht weiter gekommen als zu dem eben Genannten: der auf dem Pflichtbewusstsein erbauten ethisch-teleologischen Weltanschauung.

Ist das unsere letzte Grenze?

Wenn nach einer philosophischen Wesensbestimmung, nach einer beweisbaren, oder wenigstens auf gute Gründe hin annehmbaren Beschreibung des Wesens und der Daseinsweise des Uebersinnlichen gefragt wird, dann weiss ich keinen Weg, der uns über diese Grenze hinaus bringen könnte. Denn all unser Denken ist formal und material an das Endliche, in dem wir leben und wozu wir selbst gehören, gebunden, und

---

[1]) Der Wert der Poesie in der Religion ist sehr schön beschrieben von Dr. C. B. Spruyt in seiner Abhandlung: „Iets over den oorsprong en het wezen van den godsdienst“ (etwas über Ursprung und Wesen der Religion). Gids 1886 April, S. 36 ff.

wie wir's auch versuchen daraus herauszukommen, immer stossen wir auf das: a finito ad infinitum non valet conclusio, das wie der Engel mit dem flammenden Schwerte uns den Zugang zu dem Paradiese der höheren Erkenntnis verschliesst.

Aber dies gilt auch nur, wenn es uns um reale Kenntnis des Uebersinnlichen zu tun ist. Etwas anderes ist es jedoch, wenn wir deren Unerreichbarkeit einsehen und ehrlich anerkennen, und dann die Frage so fassen: muss unser Denken bei dem stillestehen, was wir bis jetzt gefunden haben, oder können wir darauf noch eine weitere logische Untersuchung anwenden, die zur Bereicherung oder Erweiterung der Ideen führen könnte?

Jeder sieht sofort, dass dies ganz etwas anderes als das soeben gemeinte ist. Das war, um es mit ein paar Kunstausdrücken zu sagen, eine Frage der Daseins-Wirklichkeit, dies ist eine Frage der Denk-Notwendigkeit. Vom ersten sehen wir ab, vom letzten muss wenigstens die Möglichkeiit anerkannt werden. Es ist von Wichtigkeit, diesen Unterschied gut im Auge zu behalten. Ich will auch nicht den mindesten Schein auf mich fallen lassen, als ob ich das verurteilte teleologische Argument nun unter der Flagge der Denknotwendigkeit wieder einschmuggeln wollte. Mit dem „Existentialsatz“ und mit den Versuchen, ihn auf anderem Wege als dem der Erfahrung festzustellen, haben wir abgeschlossen. Auch wollen wir uns nicht eines verkappten Postulates bedienen, in dieser Form, dass wir nach der Notwendigkeit, anzuerkennen, dass etwas da sein muss, suchten. Denn wir erinnern uns, Kant beigestimmt zu haben, dass ein Postulat nur auf einem absolut gültigen praktischen Gesetze beruhen kann, nicht auf einer Erfahrungstatsache oder einem logischen Urteile. Von dem absoluten Charakter des Pflichtbewusstseins aus kann ich zu dem kommen: die Welt muss so beschaffen sein, dass in ihr das Pflichtbewusstsein herschen kann. Aber aus einer gewissen Ordnung in der Welt kann ich nicht zu einer ordnenden Macht kommen. Das ist kein Postulat, sondern eine Erklärung. Wenn man dies als Postulat vorträgt, meint man etwas anderes, nämlich: ich würde diese Ordnung nicht begreifen können, wenn ich dabei nicht an eine ordnende Macht dächte. Es bleibt also ein Erklärungsgrund, der hohe Wahrscheinlichkeit haben kann, aber der nie zur Notwendigkeit, das Dasein von etwas anzuerkennen, werden kann.

Wir kehren deshalb nicht auf den alten Weg zurück, sondern schlagen einen neuen ein, mit der Frage: ob der Begriff der von uns als wirklich erkannten sittlichen Ordnung in der Welt durch das Denken zum Ausgangspunkte weiterer logischer Entwicklung gemacht werden kann, wodurch dieser Begriff für uns, sei es an Inhalt, sei es an Klarheit, gewinnen könnte.

All' unser Denken besteht in Analysiren, Classificiren, Systematisiren. Bei dem letzten gehen wir stets so zu Werke, dass wir das Besondere in Verbindung mit dem Allgemeinern bringen, um es an seinen gesetzmässigen Platz in das Ganze unseres Denkens einzufügen. Glückt uns das, dann geschieht damit nicht nur dem Streben unseres Geistes nach Einheit Genüge, sondern es gelangt zugleich das Charakteristische des systematisirten Begriffes zu besserem Verständnis, als wenn er allein für sich bleibt, ausser Zusammenhang mit dem Ganzen, wozu er gehört.

So können wir fragen: die von uns anerkannte Realität der sittlichen Weltordnung und die davon unzertrennliche teleologische Weltanschauung angenommen, unter welchen allgemeinen Begriff lässt sich dies dann für unser Denken am besten unterordnen?

Bei der Beantwortung dieser Frage verhehle ich mir selber durchaus nicht, dass, was ich darüber sagen will, nicht für Jeden der es liest überzeugend sein kann. Gerade weil es um den Zusammenhang mit dem Ganzen der Denkweise sich handelt, kann ich nur von denen Zustimmung erwarten, deren allgemeine Denkweise mit der meinigen übereinstimmt. Ich stehe Jedem gegenüber, der mit diesem oder jenem Dogmatismus eine Frage wie diese sofort zu beantworten weiss. Gegenüber dem Supernaturalisten, der gleich bereit ist diese Ordnung der Welt auf die ihm Alles erklärende Einrichtung Gottes zurückzuführen, und ebenso gegenüber dem Naturalisten, der in jeder Beschaffenheit der Dinge nichts anderes als eine Modification der Alles bestimmenden Bewegung sehen kann. Vergebens würde man sich, gegenüber der Unbekehrbarkeit anderer hinsichtlich der Ansichten für die man sie gewinnen möchte, auf die Allgemeingültigkeit der Logik berufen. Die Logik ist keine schaffende, sondern eine ordnende Macht, und wo ein allgemeiner Begriff, welcher Art er auch sei, feststeht, da kann auch der besondere keinen andern Platz finden, als der ihm durch den allgemeinen angewiesen wird. Dies gilt natürlich auch von meinem Denken. Aber ich habe nicht solch ein alles beherschendes Dogma, das eine weitere Untersuchung für mich überflüssig machte. Es ist für mich eine offene Frage, auf die ich die Antwort nur durch logisch richtige Begriffszergliederung und -Verbindung zu finden suchen will.

Von den verschiedenen allgemeinen Begriffen, unter die wir die Beschaffenheit und das gegenseitige Verhältnis der Dinge in der Welt bringen können, gibt es Einen den wir sofort als unbrauchbar ausschliessen können. Es ist der des Zufalles. D. h. nicht der absolute Zufall, sondern der relative, der immer übrig bleibt wofern man nichts anderes als Causalität anerkennt. Der Zusammenhang der Folge mit ihrer Ursache ist dann notwendig, aber das gegenseitige Verhältnis der

Folgen ist zufällig. Etwas das als Product verschiedener, unabhängig von einander wirkender Factoren entsteht, ist ein zufälliges Product, weil zwischen den Factoren keine notwendige Verbindung war. War, um noch einmal ein bekanntes Beispiel zu gebrauchen, die Entscheidung der Schlacht bei Waterloo von der Ankunft der Reserve der Franzosen unter Grouchy abhängig, und wurde diese durch einen Fehler in der Taschenuhr des Marschalls verzögert, so haben die Alliirten zufällig gesiegt; denn dann war ja kein notwendiger Zusammenhang zwischen den Factoren, die ihren Sieg bewirkt hatten. Das Zusammentreffen dessen, was allein diesen Sieg möglich machen konnte, wäre dann ein blosser Zufall gewesen. In diesem Sinn ist für den Evolutionismus die ganze Welt zufällig. Alles ist notwendig was den Causalzusammenhang betrifft, alles ist zufällig was die Umstände d. h. das Zusammentreffen verschiedener Causalreihen anlangt.

Unter den allgemeinem Begriff solcher relativen Zufälligkeit können wir die von uns erkannte Beschaffenheit der Welt nicht bringen. Ja, die teleologische Weltanschauung schliesst den Zufall bedingungslos aus. Steht, wie wir hier annehmen, die Causalität überall im Dienste der Finalität, so muss nicht nur die Richtung, in welcher die Ursache wirkt, sondern ebenso sehr die Verbindung zwischen verschiedenen Reihen von Ursachen und Folgen als gänzlich durch ein immanentes Ziel beherscht gedacht werden. Zweckmässigkeit und Zufall sind eines des anderen absolute Negation, und eine bestimmte Zweckmässigkeit kann also nie aus dem allgemeinen Gesichtspunkt von etwas Zufälligem angesehen werden.

Ein anderer Begriff, der in Betracht kommen könnte, ist der einer transscendenten Ursache, die eine gewisse Materie so formt und ordnet, wie dies zu bestimmten Zwecken notwendig ist. Diese Vorstellung hat in sich selbst nichts Unvernünftiges. Sie ist aus unserer eigenen Kunstfertigkeit abgeleitet. Dem populären Bewusstsein ist sie allezeit als die annehmbarste Erklärung der zweckmässigen Einrichtung der Welt erschienen. Dann parte sie sich mit dem Begriffe der Schöpfung, im Sinne der Hervorbringung aus nichts. Doch war dieser letzte immer mehr ein Ausdruck der Ueberzeugung, dass Alles in der göttlichen Autorität begründet sein müsse, als buchstäblich gemeinte Lehrbestimmung. Sobald man anfing nachzudenken, was die creatio ex nihilo bedeuten müsse, stiess man auf allzu grosse Schwierigkeiten. Nahm man das Wort in der Bedeutung, dass ein blosser Willensact, dort wo nichts war, eine Welt hervorbrachte, so konnte man sich nicht verhehlen, dass man ein Wort gebrauchte, bei dem es unmöglich war, etwas Reales zu denken. Trachtete man etwas Realität durch Einmischung emanatistischer Vorstellungen hinein zu bringen, so stand man vor der Frage,

wie solch ein Entstehen einer sinnlichen Welt mit dem rein geistigen Wesen Gottes zu reimen sei. Neigten darum die mehr philosophisch gebildeten Theologen, und vor allen die Anhänger des Platonismus, stets zur Annahme einer ewigen Materie, so behielt der Schöpfungsglaube doch in der Kirche allezeit die Oberhand, teils wegen der Autorität der heiligen Schrift, teils wegen der darin enthaltenen Wahrheit, dass auf dem Standpunkte des Theismus keine Weltanschauung zu dulden ist, die irgend ein Dasein von Gott unabhängig sein lässt. War eine Weltschöpfung nicht als Begriff zu rechtfertigen, so war es besser, sie als Glaubensmysterium aufrecht zu halten, als jene absolute Causalität Gottes preiszugeben, ohne welche der Gottesbegriff selbst nicht festgehalten werden konnte.

Uns kann die „Schöpfung“ nicht als ein allgemeiner Begriff Dienste tun, unter den wir eine erkannte Weltordnung bringen könnten. Denn Schöpfung ist für uns kein Begriff. Vergeblich versuchen wir dem Worte einen Inhalt zu geben der für uns denkbar ist. Der Unentwickelte mag dabei an das Entstehen eines Exemplares irgend einer Art, oder an das Vorhandensein von etwas irgendwo da, wo früher so etwas nicht war, denken, und dann behaupten, dass man damit doch den Begriff der Ersetzung eines Nicht-Seins durch ein Sein habe; kein schärfer Blickender wird sich dadurch täuschen lassen. Das erste ist nichts anderes als das Werden als Daseinsform des endlichen Seins, das andere verrät sofort, zu welchem Gedankenkreise es gehört, durch das darin genannte: irgendwo sein. Um das denken zu können, was mit der „Schöpfung“ gemeint ist, würde man alles Wirkliche, und also auch sich selbst und sein eigenes Denken, wegdenken und dann das Nicht-Sein von überhaupt Etwas denken müssen, — um sodann zu dem Begriffe der Wirklichkeit alles dessen, was mit dem Namen Welt bezeichnet wird, überzugehen. Und wodurch müsste dieser Uebergang gemacht werden? Durch den Begriff eines Willens, der durch reines Wollen dem Nicht-Sein von überhaupt Etwas das Sein von allem was es gibt folgen liesse. Was ist dies alles anders als ein Irrgarten von Hirngespinsten, in dem der Verstand schon bei dem ersten Schritte den Pfad verliert? Die herrliche Poesie von Genesis I. behält ihren unvergänglichen Wert, aber das Schöpfungsdogma ist für die Philosophie durchaus wertlos.

Wir lassen es deshalb auf sich beruhen, und nehmen nur den Begriff, der von dem menschlichen Vermögen, seine Zwecke zu verwirklichen, abgeleitet ist, dass man seine Gedanken in der zur Verfügung stehenden Materie, von welcher Art auch sie sei, verkörpern kann. Das ist stets eine transscendente Wirkung, und so könnte man auch die Weltordnung in das Licht einer vorausgesetzten transscendenten Ursache stellen, die sie so geordnet hat.

Dagegen erhebt sich jedoch ein gewichtiges Bedenken. Alles was wir von der Welt kennen, führt uns zu dem Begriffe immanenter Wesens- und Zustandsbestimmung. Wir sprechen von Materie als von etwas das in Wirklichkeit vorhanden ist. Die Wahrheit ist, dass Materie an sich selbst nichts als eine Abstraction ist. Wir kennen nichts das nur Stoff wäre, und zwar zu dem Zwecke, etwas daraus zu machen. Alles was ist, ergibt sich bei näherer Untersuchung als ein bestimmtes Sein, mit bestimmten Daseinsformen, bestimmten Eigenschaften, bestimmten Gesetzen, denen es unterworfen ist, während immer diese ganze Eigentümlichkeit, wodurch der Gegenstand ist was er ist, in seinem eigenen Wesen begründet ist. Darin gerade liegt der charakteristische Unterschied zwischen Natur und Menschenwerk, dass in der Natur alle Wesensbestimmung einen immanenten Charakter trägt, während sie bei dem, was der Mensch macht, von aussen hinangebracht wird. Schon im Anorganischen hat alles eine Wesens-Eigentümlichkeit die die Daseinsform bestimmt, und alles organische Leben wird durch seine eigenen, ihm innewohnenden Gesetze beherscht. Nun können wir zwar, wenn wir diese Gesetze kennen lernen, dieselben in einer bestimmten Richtung zu einem bestimmten Zwecke wirken lassen, und so für unser Werk den Schein gewinnen, dass es gleichartig mit dem der Natur sei; aber das ist nur Schein. Unsere Kunstfertigkeit bleibt immer dem Kunstwerke gegenüber transscendent, aber in der Natur ist der Künstler immanent.

Darum kann die teleologische Weltordnung auch nicht als Wirkung einer transscendenten Ursache angesehen werden. Sie ist keine von aussen hinzugebrachte Bestimmung der Richtung, in welcher die Causalität wirken muss, sondern sie kommt mit Notwendigkeit aus dem Wesen der Dinge her, und sie hat ihr Gesetz in der Eigentümlichkeit dessen, was sie befasst.

Stellen wir uns, um die Bedeutung dieses Bedenkens noch besser zu fühlen, die Sache concret vor. Wir kommen zu der Erkenntnis einer sittlichen Ordnung in der Welt durch das Gesetz, welches wir in uns selbst im Pflichtbewusstsein entdecken, oder was dasselbe ist, die sittliche Ordnung offenbart sich uns in dem Gesetze, das wir in uns selbst finden. Versuchen wir nun, auf das Vorhandensein dieses Gesetzes in uns den Begriff einer transscendenten Ursache anzuwenden, wodurch es in uns gesetzt sein soll. Wenn wir uns das so vorstellen, als ob in jedem Individuum aufs neue solch eine Begabung mit Pflichtbewusstsein stattfände, dann kommen wir in greifbaren Widerspruch mit der Wirklichkeit, die uns lehrt, dass das Pflichtbewusstsein nie von unserer allgemeinen Entwicklung unabhängig ist; dass es zuerst nur als latente Anlage in uns vorhanden ist, und dann allmählich, im Zusammenhange mit dem Erwachen des Unterscheidungs- und Denkvermögens, in

uns zum Bewusstsein zu kommen beginnt, um auch ferner in seiner Klarheit und Kraft stets an den jeweiligen Bestand unseres sinnlichen und geistigen Lebens gebunden zu bleiben. Es steht in dieser Hinsicht ganz gleich mit unserer ästhetischen Anlage, und ebensowenig wie es jemandem einfallen könnte, das menschliche Vermögen der ästhetischen Wertgebung aus einer sich für jedes Individuum wiederholenden Wirkung einer transscendenten Ursache abzuleiten, kann man hieran für das im Menschen sich kundgebende Bewusstsein sittlicher Verpflichtung denken. Man müsste deshalb die Vorstellung von der sich stets erneuernden Wirkung dieser Ursache preisgeben, und sich an den Gedanken halten, dass das Pflichtbewusstsein eine Eigentümlichkeit der Art ausmache, aber dass diese Art so geworden sei und diese Eigentümlichkeit erhalten habe, dadurch dass bei ihrem Beginn eine transscendente Ursache sie also gebildet oder ausgestattet habe. Aber so würde man wieder in den durchaus unhaltbaren Schöpfungsbegriff geraten. Suchte man dem zu entfliehen, dadurch dass man ihn mehr als Ordnung auffasste, in dem Sinne dass dem schon Vorhandenen eine besondere Daseinsweise gegeben wurde, so wird das so eben genannte Bedenken mit voller Kraft zurückkehren, da es nur eine Verschiebung der Schwierigkeit ist, wenn man das, was in den späteren Exemplaren der Art nicht gedacht werden kann, auf ein vorausgesetztes erstes Exemplar überträgt.

Diese ganze Auseinandersetzung wäre eigentlich überflüssig, wenn nicht von der kirchlichen Dogmatik der Gedanke der Ableitung der Weltordnung aus einer transscendenten Ursache dem allgemeinen Bewusstsein eingeprägt wäre. Es ist der biblische und kirchliche Supernaturalismus, der uns hier gegenüber steht. Meint man, sich dem unterwerfen zu müssen, so versteht es sich von selbst, dass man auch die von ihm gebotene Welterklärung annimmt, sollte man sie auch nicht mit vernünftigen Gründen verteidigen können. Aber wenn man keine Autorität der Schrift oder Kirche anerkennt, und nur das als Wahrheit annehmen kann, was eine denkende Betrachtung der Wirklichkeit lehrt, dann kommt man nicht durch die Anerkennung einer bestimmten Weltordnung zu dem allgemeinen Begriffe einer transscendenten Ursache. Denn alles was zu der Anerkennung einer solchen Ordnung treibt, trägt den Charakter immanenter Bestimmung, und verbietet deshalb, es unter den Begriff transscendenter Wirkung, den man aus der Kunstfertigkeit des Menschen ableitet, unterzuordnen.

Die Bedenken gegen die Unterordnung der Zweckmässigkeit in der Welt unter den allgemeinen Begriff transscendenter Causalität weisen uns zugleich den Weg, in welcher Richtung wir nach einer befriedigenden Lösung, wenn es dieselbe gibt, suchen müssen. Bleibt uns doch

nun nichts anderes übrig als das was als immanent gedacht werden kann. Will man die Zweckmässigkeit unter einen allgemeinen Begriff bringen, so muss es der Begriff von etwas sein, das sich als untrennbar eins mit dem Wesen der Dinge denken lässt.

Untersuchen wir, welche der in uns vorhandenen Begriffe dafür in Betracht kommen könnten, so finden wir nur zwei: den Begriff des Instinctmässigen und den des Rationellen.

Beide Begriffe sind für den Zweck, für den wir hier die Probe mit ihnen machen wollen, wirklich anempfohlen. Es gibt Systeme die, indem sie die Zweckmässigkeit der Welt anerkennen, die Erklärung dafür in etwas zu finden meinen das unter den allgemeinen Begriff des Instinctes fällt; und ihnen gegenüber stehen andere, die nur in dem Begriffe der Vernunft eine hinlängliche Erklärung für diese Zweckmässigkeit sehen. Wir werden, meine ich, am besten tun, wenn wir sie vergleichend behandeln, indem wir uns nämlich die Frage stellen, welches von beiden am vollständigsten von der durch uns anerkannten Beschaffenheit der Welt Rechenschaft gibt.

Der Instinct ist ohne Zweifel ein Vermögen, zweckmässig zu handeln. Wenn man die Tiere, bei denen der Instinct am stärksten hervortritt, an der Arbeit sieht, dann kann man die Regelmässigkeit in dem was sie hervorbringen unmöglich als Zufall ansehen. Welch ein Wunder der Zufälligkeit würde es sein, dass alle Arbeitsbienen das Wachs vollkommen auf dieselbe Weise, und noch dazu auf eine für Material- und Platzersparnis so vorteilhafte Weise niederlegen! Es ist darin, ausser dem Mechanismus der Arbeit, ein anderer Factor, den wir nur mit dem Namen der Finalität bezeichnen können. Die Arbeit geschieht im Dienste eines Zweckes. Aber nichts gibt uns Grund zu der Meinung, dass auch ein Plan vorhanden gewesen sei. Um das anzunehmen, müssten wir in diesen Tieren ein Bewusstsein voraussetzen, von dem wir nicht die mindeste Spur entdecken können. Wir schliessen also: es war zwar ein zweckmässiges, aber kein planmässiges Handeln; es war ein Zweck da, und das Handeln war daraufhin eingerichtet, aber ohne dass die Abstraction, wodurch die Vorstellung des Zweckes dem Handeln vorhergeht und dasselbe fortwährend leitet, vermittelnd dazwischen getreten wäre.

Es ist nicht zu leugnen, dass solch instinctmässiges Schaffen auf einen Zweck hin für uns immer etwas Rätselhaftes bleibt. Zwar können wir es auch an uns selbst bei gewissen Handlungen wahrnehmen, die einen zweckmässigen Charakter tragen, und doch gänzlich ausserhalb unseres Bewusstseins fallen. Aber es ist eine ganz andere Sache, wenn dies Instinctmässige bei Wesen vorkommt, die sich mit Bewusstsein einen Zweck vorstellen können, als wenn es bei solchen erscheint, bei denen man keine bewusste Zwecksetzung annehmen kann. Bei den

ersteren ist die Möglichkeit vorhanden, dass eine ursprünglich bewusste zweckmässige Handlung, entweder bei demselben Individuum oder durch Vererbung in der Art, so zur Gewohnheit geworden ist, dass sie nun weiter ganz instinctmässig geschehen kann. Der Bewohner einer grossen Stadt denkt nicht mehr daran, dass und wie er in einem belebten Stadtviertel andern aus dem Wege gehen muss, während der Bauer dort alle Augenblicke die ihm Begegnenden anrennt. Alle die Wahrnehmung und Berechnung die nötig ist um schnell durch die Menge zu kommen, geschieht ohne Nachdenken, nur infolge einer Uebung, die freilich durchaus Bewusstsein erfordert hat. Die Bewegung unserer Finger-, Hand- und Armmuskeln beim Schreiben geschieht ganz instinctmässig, aber sie ist aus der bewussten Bewegung hervorgegangen, die man machen muss, um eine bestimmte Buchstabenform zu erhalten. So machen wir fortwährend allerlei Reflexbewegungen, deren wir uns nicht bewusst sind, die aber doch gewis früher Bewusstsein erfordert haben, um zur Gewohnheit werden zu können. In solchem voraufgehenden Bewusstsein kann man die Erklärung für das zweckmässige Handeln der Tiere nicht suchen. Die sechseckige Form der Zelle, deren die Biene sich bedient, ist sicher kein Resultat vormaliger verständiger Ueberlegung. Das ist eine Zweckmässigkeit der kein Plan zum Grunde liegt, und die darum auch viel schwieriger zu erklären ist als alles was bei Wesen vorkommt, deren vernünftige Anlage es ermöglicht, das später Instinctmässige mit früher bewusstem Handeln in Verbindung zu bringen.

Wir brauchen uns jetzt nicht in eine Untersuchung des Ursprunges und der Wirkung des Instinctes zu begeben.[1]) Wie er auch zu erklären, oder wie unerklärlich er sei, er ist ein Factum, das in der Natur vorliegt; ein zweckmässiges Handeln ohne den Plan eines zu erreichenden Zweckes, eine Wirksamkeit, die sich uns als eine intelligente zeigt, und in der wir doch keine bewusste Intelligenz voraussetzen können. Wir haben deswegen in ihm den allgemeinen Begriff einer immanenten Ursache, die den Charakter der Finalität trägt, und die sich von dem Vernünftigen im zweckmässigen Handeln des Menschen dadurch unterscheidet, dass das bei dem Menschen vorkommende bewusste Setzen eines Zweckes fehlt.

Es ist bekannt, wie in der neueren Philosophie viel mehr als in der älteren der Instinct zur Erklärung der in der Welt wahrgenommenen

---

[1]) Auch für diesen Gegenstand verweise ich gern auf das schon früher genannte Werk von Paul Janet: les causes finales. In der Revue des deux Mondes vom 15. Oct. 1886 kann man einen interessanten Artikel von Alfred Fouillée finden: L'origine de l'instinct. Seine Behauptung, dass der Instinct nicht als mécanisme transformé, sondern als appétit transformé anzusehen sei, scheint mir ernste Erwägung zu verdienen.

Ordnung gebraucht ist. Hegel hatte ihn als „die auf bewusstlose Weise wirkende Zwecktätigkeit“ zwar als Form, aber doch nur als eine der Formen der Finalität aufgeführt. Bei Schopenhauer ist, in der Unterscheidung von Vorstellung und Wille, der bewusstlose Wille zu dem alles erklärenden Factor geworden, und daneben die Vorstellung zu einem Vermögen „ganz secundären Ursprunges“ erniedrigt. Vollkommen richtig ist darauf von E. von Hartmann bemerkt, dass ein Wille ohne Inhalt eine reine Abstraction ist, und dass wirkliches Wollen nicht ohne Vorstellung des Gewollten denkbar ist, sodass es immer ein Fehler ist, kein anderes metaphysisches Princip als den Willen anzunehmen. Woher ist dieser ganze Begriff „unbewusster Wille“ genommen? Es heisst, er sei in dem Instinctmässigen, das wir in der Natur finden, gegeben. Darin aber liegt eine Begriffsverwirrung. Wenn man sagt: die Biene will Wintervorrat sammeln und dazu den möglichst grössesten Raum im Korbe verwenden, dann nimmt man das Wort „wollen“ nicht im eigentlichen, sondern im bildlichen Sinne. Das Tierchen gehorcht einem Triebe, einem Naturdrange, wie der Säugling nach der Mutterbrust greift, aber das ist ganz etwas anderes als eine Willensäusserung. „Wollen“ kennen wir nur bei uns selbst, und wenn wir es etwas Anderem zuschreiben, müssen wir es so nehmen, wie es bei uns ist. Nun gibt es bei uns kein Wollen ohne Vorstellung eines Objectes. Wenn man von jemand sagt, er wisse selbst nicht, was er wolle, dann meint man, dass er noch nicht etwas Bestimmtes wolle, und darum gar nicht wolle. Man kann wol unbewusst durch eine Neigung getrieben werden, aber man kann nicht unbewusst wollen, denn Wollen fängt erst da an, wo eine Vorstellung von etwas Gewolltem ist. Man darf sich deshalb für ein unbewusstes Wollen auch nicht auf den Instinct berufen, denn, wegen des Fehlens der vorhergehenden Vorstellung, ist beim Instinct der Zweck ebensowenig gewollt wie gedacht.

Welchen Grund kann es geben, um die Finalität in der Welt lieber unter den Begriff des Instincts als unter den der Vernunft zu bringen?

Man hat gegen die Erklärung des Zweckmässigen in der Welt aus einem vernünftigen Principe das Bedenken erhoben: dass damit die Eigentümlichkeit der Folge zur Eigentümlichkeit der vorausgesetzten Ursache gemacht werde, wozu man kein Recht habe. Es ist so, könnte man sagen, als ob man aus der Tatsache, dass ein Uhrwerk rein mechanisch wirkt, ableiten wollte, dass das Uhrwerk selbst auch nur aus Mechanismus entstanden wäre. Dies Bedenken ist richtig, wenn es gegen die Behauptung sich richtet: dass das bewusst vernünftige Handeln des Menschen den Beweis liefere für das Dasein einer bewusst vernünftigen Macht, der er sein Entstehen verdanke. Aber es fällt dahin, wenn die Frage so gestellt wird, wie ich es hier getan habe.

Ich habe nicht nach der Ursache der Zweckmässigkeit in der Welt gefragt. Unsere vorhergehende Untersuchung hat uns gelehrt, dass wir davon absehen müssen. Sondern wir suchen dies: unter welchen allgemeinen Begriff die Zweckmässigkeit in der Welt sich am Besten in unserm Denken einordnen lasse. Nun machen wir die Probe mit den allgemeinen Begriffen Instinct und Vernunft, die uns durch die Wirklichkeit in der Natur an die Hand gegeben werden. Wir finden in der Natur Zweckmässigkeit als Folge des Instinctes und als Folge der bewussten Vernunft. Welcher von den beiden Begriffen: Zweckmässigkeit aus Instinct, oder Zweckmässigkeit aus Vernunft, verdient den Vorzug, um in unser Denken jene bestimmte Zweckmässigkeit in der Welt, worauf sich unsere Untersuchung bezieht, so aufzunehmen, dass sie als das Besondere jenes Allgemeinen begriffen werden kann? Finden wir, dass für einen von beiden das Meiste spricht, so werden wir nicht schliessen, dass die Zweckmässigkeit in der Welt die Folge entweder des Instinctes oder der Vernunft sein müsse. Zu dieser Conclusion können wir so niemals kommen. Wir kommen so nie weiter als zu dem, was hinsichtlich jener Finalität von uns *gedacht* werden muss, nicht zu dem, was sie an sich selbst ist, oder zu dem, was sie dazu gemacht hat, was sie ist. Darum kann uns auch das so eben gehörte Bedenken nicht treffen. Wenn jemand aus der rein mechanischen Wirkung eines Uhrwerkes ableitete, dass das Uhrwerk selbst auch nur aus rein mechanischer Wirkung entstanden sein müsse, dann würde er gewis eine sehr begründete Kritik hervorrufen. Aber wenn er sagte: ich kenne rein mechanische Wirkung, ich kenne aber auch ein vernünftiges Handeln, das sich des Mechanismus bedient, um bestimmte Zwecke zu erreichen, — nun will ich sehen, welcher dieser Begriffe am besten dazu dienen kann, um meinem Denken das Entstehen von etwas wie dies Uhrwerk begreiflich zu machen, dann weiss ich nicht, was vernünftiger Weise gegen die Rechtmässigkeit dieses Gedankenganges vorgebracht werden könnte. Es kommt hinzu, dass dies Bedenken allen Wert verliert, wo nur eine Vergleichung der beiden allgemeinen Begriffe, Instinct und Vernunft, gemeint wird. Was das Formale, worauf es sich bezieht, anbetrifft, stehen beide ja gänzlich gleich. Beide sind aus der Art abgeleitet, auf welche wir in der Natur Zweckmässigkeit zustande kommen sehen. Den Instinct sehen wir auf zweckmässige Weise wirken, den Intellect ebenso, und wenn es deshalb Schwierigkeit macht, aus der Art, auf welche der Intellect wirkt, einen Begriff der Finalität abzuleiten, dann würde dieselbe Schwierigkeit sich erheben bei dem, was man aus der Art wie der Instinct wirkt ableiten wollte. Hinsichtlich des Formalen, der Art auf welche man zu dem Begriffe kommt, ist kein Grund, um dem einen vor dem andern den Vorzug zu geben.

Zur Empfehlung der Erklärung des Zweckmässigen in der Welt aus instinctmässiger Wirkung, hat man auf den instinctmässigen Charakter hingewiesen, den auch der menschliche Geist in seinen höchsten Schöpfungen aufweist. Vor allem auf dem Gebiete der Kunst, aber doch auch anderwärts, wird das Beste nicht durch bewusste Ueberlegung und Berechnung hervorgebracht, sondern durch eine Inspiration, die sich des menschlichen Geistes als ihres Werkzeuges bedient, und die ihn in den Stand setzt, Kunstwerke zu schaffen, von deren Entstehen er selbst keine Rechenschaft zu geben weiss. Ist dies, hat man gefragt, nicht auch eine Art von Instinct, und sollte man nicht, was in der Welt uns zweckmässig eingerichtet scheint, unter den allgemeinen Begriff solches unbewussten Schaffens bringen können?

Man muss zugeben, dass im geistigen Leben des Menschen solche Inspiration vorkommt, bei der das begleitende Bewusstsein nicht gleichen Schritt mit der Geisteswirkung halten kann, und Schöpfungen entstehen, deren Werden der Schöpfer selbst in seinem Geiste nicht nachrechnen kann. Aber wie weit entfernt liegt dieser Höhepunkt der Genialität von dem Höchsten, was durch den Instinct zustande gebracht werden kann! Sogleich ist der grosse Unterschied vorhanden, dass die Inspiration mit ihrem relativ unbewussten Schaffen nur da vorkommt, wo eine Uebung vorangegangen ist, die ohne Bewusstsein nicht geleistet werden kann. Was in der gewöhnlichen regelmässigen Wirksamkeit des Geistes beim Lichte des Nachdenkens und der Ueberlegung geschieht, kann, gerade weil der Geist die Meisterschaft in dieser Art des Wirkens erlangt hat, wie durch Intuition geschehen, in den Augenblicken, in welchen seine ganze Virtuosität sich zur höchsten Kraft anspannt. Und dann hat was so geboren wird doch, um Gestalt zu erhalten, sofort wieder das bewusste Wirken nötig. Welches Kunstwerk kann man sich denken, das allein der Inspiration seine Entstehung verdankte? Hier fehlen darum buchstäblich alle Punkte der Uebereinstimmung mit dem Instinct. Aber weiter: wie kann man daran denken, Instinct und Inspiration gleichartig zu nennen, wenn man auf die Erzeugnisse beider achtet? Bei der Inspiration ist alles Entdeckung, freie Schöpfung, individuelle Auffassung, beim Instinct ein monotones, blindes Wiederholen derselben Function, ein ewiges Nachbilden desselben Modelles. Alfred Fouillée sagt: „l'Instinct offre l'exemple de l'idée force à type fixe, tandis que l'inspiration humaine offre l'exemple de l'idée force à type variable“. Dieser Unterschied des Typus ist nicht nur eine Varietät in derselben Art, sondern bildet einen wirklichen Unterschied. Man stelle sich eine Kunstinspiration vor, die es bei derselben Person und bei allen folgenden Geschlechtern seiner Familie nie weiter brächte als zur Wiederholung derselben Auffassung! Wer kann auch nur einen Augenblick schwanken, wenn er zur

Erklärung des Wunders der Genialität zu wählen hat zwischen der Analogie des tierischen Instinctes und dem Glauben des Altertums: est Deus in nobis; agitante calescinurs illo —?

Die Sache liegt so. Wir finden in der Welt eine gewisse Beschaffenheit, die nach unserer Anschauung den Charakter der Zweckmässigkeit trägt. Unser Denken sucht dies unter einen allgemeinen Begriff zu subsummiren, und nun bieten sich dafür zwei Begriffe an: der des Instinctmässigen, und der des Vernünftigen. Mit welchem der beiden glückt es uns am besten?

In dem Begriff des Instinctmässigen ist nur Platz für die Aufeinanderfolge gewisser gänzlich unveränderlicher Erscheinungen, die gewissen anderen Erscheinungen entsprechen, auf solche Art, dass die ersten die Erfüllung dessen bilden, was sich in den andern als Bedürfnis darstellt, während die Beziehung, in welcher sie zu einander stehen, das Werk eines blinden Triebes zu sein scheint, der ohne Bewusstsein und darum ohne Plan Zweckmässigkeit zustande bringt.

Kann nun unter einen so beschränkten Begriff das gebracht werden, was wir mit der Herschaft einer sittlichen Ordnung in der Welt meinen? Mich dünkt, es sei genug, die Frage nur zu stellen, um sie als beantwortet ansehen zu können. Das ewige Einerlei als Stammbegriff des ewig Neuen! Eine Macht, welche durch vernünftige Ueberzeugung und sittliche Eindrücke Liebe zu einem Ideale erweckt, die Stimmung modificirt, den Willen bestimmt, den Mut weckt, die Kraft stählt, welche Selbstbeherschung gross zieht und Selbstverleugnung lehrt, welche die Lebensführung bestimmt, die Lebensbeziehungen heiligt, die Lebensaufgabe zu vollbringen hilft, welche im Kampfe des Lebens den Sieg der Liebe erstrebt und immer mehr erreicht, welche sich im Bewusstsein der Besten als das Einzige, was dem menschlichen Dasein bleibenden Wert geben kann, offenbart, — diese Macht soll von derselben Art sein wie das Talent der Bienen und Käfer, um nicht noch törichtere Vergleichungen zu gebrauchen!?

Wenn man nicht wüsste, wie mächtig hier und da die Furcht ist, der alten Theologie auch nur das Mindeste einzuräumen, dann könnte man nicht begreifen, wie jemand im Ernste gemeint hat, dass die Weltordnung nach der Analogie des Instinctmässigen erklärt werden könne. Hätten wir keinen andern allgemeinen Begriff, so müssten wir doch urteilen, dass dieser gänzlich unbrauchbar für das, was wir als Weltordnung anerkennen müssen, sei. Dass man dennoch seine Zuflucht dazu nimmt, wenn man den Begriff des Vernünftigen, das man im Menschen findet, zur Verfügung hat, ist einfach abgeschmackt.

Oder sollte derselbe gerade deswegen nichts taugen, weil er im Menschen, also in uns selbst vorkommt? Wird dann nicht wiederum Gott nach dem Bilde des Menschen gestaltet? Käme dies Bedenken

von einem der Advokaten des Instinctes, so könnte man antworten: doch immer lieber noch einen Gott nach dem Bilde des Menschen, als nach dem der Biene oder des Bibers! Aber das ganze Bedenken ist nichts anderes als dasselbe Misverständnis, das wir immer wieder haben bei Seite schieben müssen, dass die Frage nicht ist, wie man Gott oder die Welt-Ursache, sondern wie man die Welt selbst denken soll. Und dann kann es doch nicht für unerlaubt oder unziemlich gehalten werden, eine der Formen tätig und zweckmässig wirkender Kraft, welche die Welt selbst enthält, zu einem allgemeinen Begriffe zu machen, und zu versuchen, ob sich darunter bestimmte Wirkungen und Verhältnisse, die man in der Welt findet, ungezwungen einreihen lassen. Das ist das Einzige, wonach wir hier suchen, und jeder wird zugeben müssen, dass mit vollkommen demselben Rechte, mit welchem man fragt, ob die Weltordnung aus dem Princip des Instinctes, welchen man bei den Tieren findet, erklärt werden könne, auch gefragt werden kann, ob sie aus dem Princip der Vernunft, welche beim Menschen gefunden wird, erklärbar sei.

Auch diese Frage scheint mir keine zweifache Antwort zuzulassen. Jemand kann sagen: ich finde die von dir vorausgesetzte Ordnung nicht in der Welt; wer aber dies Bedenken nicht hat, muss doch zugeben, dass das Dasein solch einer Ordnung für uns nichts Rätselhaftes haben würde, wenn wir sie als die Einrichtung einer höchsten Vernunft ansehen dürften. Das will sagen: das Charakteristische solch einer Ordnung kann von uns aus keinem andern Begriffe abgeleitet werden, als aus dem Begriffe des Vernünftigen, den wir selber haben. Das Vernünftige ist ein Princip der Erfindung, der Zwecksetzung und Verwirklichung, der Idealbildung und -Erreichung, also gerade dessen, was wir als Wirklichkeit der sittlichen Ordnung in der Welt anerkennen zu müssen meinen.

So würden wir schliessen müssen: das Zweckmässige in der Welt kann von uns nur als Offenbarung eines vernünftigen Princips begriffen werden.

Aber eine andere Frage erhebt sich dabei. Was ist ein vernünftiges Princip?

Diese ganze Vorstellung des Vernünftigen ist aus uns selbst abgeleitet. Wir würden sie nicht nicht haben, wenn wir nicht selber Wesen wären, begabt mit dem Vermögen, Begriffe zu bilden, und dieselben mit Bewusstsein zu gebrauchen, sowol als Stoff für abstractes Denken, wie als Grundlage für zweckmässiges Handeln. Wenn wir nun in irgend Etwas ein vernünftiges Princip erkennen, meinen wir dann, dass darin dasselbe vorhanden oder wirksam sei wie bei uns, also ein derartiges Vermögen, und, was davon untrennbar zu sein scheint, ein derartiges bewusstes Wirken dieses Vermögens? Man kann behaupten,

dass diese Auffassung nicht festgehalten zu werden braucht. Es kann Idee in etwas sein, ohne dass darin gedacht wird.

Auch hier wieder müssen wir, um die eigentliche Meinung zu verstehen, auf uns selber zurückgehen. Von unserm Denken (cogitare) lässt sich das, was von uns gedacht wird (cogitatum) nicht nur unterscheiden, sondern auch scheiden, losmachen, sodass es ein selbständiges Dasein unabhängig von uns erhält. In das Buch, welches ich schreibe, geht mein Denken als Gedanke über, der mich fernerhin nicht nötig hat, um sein Dasein geltend zu machen. Er ist darin wie in einem Organismus, und setzt sein Leben fort, so gut und so lange er es vermag. Aber ebenso kann man von jedem Organismus sagen, dass Idee darin sei. Dann bleibt der Gedanke an ein Denken ausser Betracht, und man meint nur, dass der innere Zusammenhang derart ist, dass er erst dann für uns erklärbar wird, wenn die gesamte mechanische Wirkung, durch welche er zustande gekommen ist, unter der Macht und Leitung von etwas gestanden hat, das, als die Idee des Organismus, von der Verwirklichnng unterschieden werden muss.

Als wir nach einem richtigen Verständnis der teleologischen Weltanschauung suchten, haben wir gesehen, dass das gewisse Etwas, welches als das zwecksetzende angesehen werden muss, nicht als etwas Besonderes gedacht werden darf, das an sich selbst vor seiner Verwirklichung bestände, sondern als immanente Eigentümlichkeit, erst als Anlage und dann immermehr explicite als Sosein des Seins. Dadurch wird gleichwol die Idee des Dinges, im Unterschiede von der Verwirklichung, nicht nur eine Abstraction oder oratorische Figur, denn die Notwendigkeit des Soseins z. B. des Organismus des Auges in Beziehung zu seinen constituirenden Factoren, ist für unser Denken auf keine andere Weise aufzufassen denn als Verhältnis der Idee zur Verwirklichung. Wäre die Idee nicht l o g i s c h früher als die Verwirklichung, so hätte diese nicht stattfinden können, in Betracht dass auch selbst der allererste Keim nicht hätte sein können was er sein musste, wenn die elementaren Bestandteile und die mechanische Wirkung nicht sofort im Dienste dieser Idee gestanden hätten. Die Idee war darum nicht vorhanden getrennt von ihrer Verwirklichung, aber sie ist auch nie das Product, nein! immer der Grund dessen, was später sich als ihre Verwirklichung ergibt. Das Verhältnis der Idee zu ihrer Verwirklichung war deshalb stets ein immanentes, das nichts anderes als l o g i s c h e Unterscheidung zuliess.

Diese Anschauung gilt von jedem Organismus. Aber sie kann auch über das grosse Ganze der Dinge ausgedehnt werden, und dann erhält man eine Weltanschauung bei der alles zur Selbstverwirklichung einer immanenten Idee wird. Dann ist gleichwol — so kann man schliessen — B e w u s s t s e i n nicht die Bedingung der Idee, und als

solche von ihr untrennbar, sondern es ist eine der Formen, möglicherweise die höchste, in denen die Idee sich realisirt. Es gibt dann keinen Grund um ein Bewusstsein vorauszusetzen, in dem die Idee begründet wäre, und ebensowenig einen um anzunehmen, dass, im Unterschiede von dem Bewusstsein als einer besonderen Form der Idee im Menschen, noch ein das Ganze der Dinge umfassendes Bewusstsein da wäre.

Diese Auffassung hat an sich selbst nichts Unvernünftiges. Der Grundgedanke ist von der Art abgeleitet, auf welche der Mensch seine eigenen Ideen zur Selbstverwirklichung bringt, und die Uebertragung desselben auf die Welt steht in Uebereinstimmung mit dem was eine denkende Anschauung der Welt hinsichtlich ihrer Einrichtung zu lehren scheint. Die Bedenken gegen die Erklärung aus einer transscendenten Ursache fallen fort, und es wird hinreichende Rechenschaft gegeben von der Verbindung zwischen der alles constituirenden mechanischen Wirkung und dem organisirenden Factor, der diese Wirkung bestimmte Zwecke erreichen lässt. Man könnte deswegen geneigt sein, die Weltordnung unter den allgemeinen Begriff solcher bewusstlos sich selbst verwirklichenden Idee zu bringen.

Es bleibt jedoch Ein Bedenken übrig, das uns verbietet, uns durch diese Lösung ganz befriedigt zu erklären.

Den Begriff einer Idee haben wir nur aus uns selbst. Von woher sonst sollte er uns gekommen sein? Auch der Begriff eines sich-Verwirklichens der Idee ist nur von unserer eigenen vernünftigen Selbstverwirklichung hergenommen. Sprechen wir von einer sich in etwas verwirklichenden Idee, so ist darin dieser Gedankengang enthalten: so wie wir unsere Idee in dem was wir zustande bringen verkörpern, so ist auch dieses Object für uns nur zu erklären, wenn darin etwas anerkannt wird das zu dem Eigentümlichen desselben in demselben Verhältnisse steht, wie unsere Ideen zu dem in welchem sie ihren Ausdruck finden. Wenn dem nun so ist, so müssen wir, bei dieser Auffassung, den Begriff „Idee“ auch in dem Sinne nehmen, in welchem er für uns da ist. Tun wir das nicht, knüpfen wir eine andere Bedeutung daran, so können wir, weil wir dasselbe Wort zu gebrauchen fortfahren, uns selbst und andere wol in den Wahn bringen als ob wir etwas Bekanntes meinten, aber in Wahrheit sprechen wir über etwas das nicht für uns da ist, und ist es also nichts als Selbstbetrug, wenn wir uns einbilden, davon einen Begriff zu haben.

Dies Bedenken gilt nicht gegenüber dem bewusstlosen I n n e w o h n e n einer Idee in etwas, denn das ist eine Wirklichkeit für uns. Um nur wieder dasselbe Beispiel des Buches das ich schreibe zu nehmen, so ist Idee darin, und nicht nur darin hingelegt, so wie ich das Buch in den Kasten lege, sondern wirklich darin als Grund für das Dasein und für die ganze Eigentümlichkeit des Werkes. Das Buch würde nicht

dasein, und würde nicht so sein wie es ist, wenn es nicht durch die innewohnende Idee wäre. Und doch wird es Niemandem einfallen, zu sagen dass die Idee mit Bewusstsein darin wäre.

Wol aber trifft das Bedenken die Behauptung, es gebe ein Sein einer Idee ohne jegliches Bewusstsein, ausser dem was sie selbst als eine ihrer Formen hervorbringt. Wir können den Gedanken nie von dem Gedachtwerden ablösen, ebensowenig wie eine Willensäusserung vom Wollen. Und Gedachtwerden ist für uns nicht anders da, denn als: mit Bewusstsein gedacht werden. Gedanken ohne irgend einen Zusammenhang mit Bewusstsein entbehren für uns durchaus der Grundlage in der Wirklichkeit. Ich sage nicht: Gedanken ohne Zusammenhang mit Bewusstsein können nicht sein. Darüber kann ich nicht urteilen. Aber ich sage: er ist für uns nicht da, und darum kann ich davon auch keinen Begriff bilden, unter den ich bestimmte Erscheinungen ordnen könnte. Damit streitet nicht was ich soeben anerkannte, dass wol eine Idee in etwas sein kann, ohne dass dies ein bewusstes Innewohnen dieser Idee zu sein braucht; denn ist auch für dieselbe auf der Seite ihrer Verwirklichung kein Zusammenhang mit einem Bewusstsein vorhanden, so bleibt doch dabei die Möglichkeit offen, dass dieser Zusammenhang auf der Seite ihres Entstehens vorhanden sei. Die Idee, die sich von mir in meinem Werke getrennt hat, ist doch aus meinem bewussten Denken entsprungen. Aber das Fehlen dieses Zusammenhanges mit einem Bewusstsein nach allen Seiten hin, das aus und für sich selbst Sein einer bewusstlosen Idee, das ist kein Begriff für uns. Begriffe sind keine Hirngespinste, die ein Mensch nach Willkür hervorbringen kann. Wenn ein Begriff nicht der Ausdruck einer erkannten Wirklichkeit ist, dann trägt er seinen Namen mit Unrecht, und gehört dem Spiel der Phantasie, nicht dem ernsthaften Denken an. Wir suchen hier nach einem echten Begriff, der uns zu einer philosophischen Auffassung des Weltzusammenhanges helfen kann, und als solcher kann uns nichts dienen was keine Grundlage in der Wirklichkeit hat.

Wir müssen deshalb auf jenen Begriff von der Immanenz der Idee zurückkommen, der uns Empfehlung zu verdienen schien, um die sittliche Weltordnung in das Ganze unserer Weltanschauung aufzunehmen. Wir haben daran nicht irgend etwas Verkehrtes zu verbessern, sondern nur etwas Fehlendes hinzuzufügen. Kann darin auch Platz bleiben für bewusstlose Selbstverwirklichung der Idee, so kann doch das Bewusstlose nicht als das allgemeine Attribut der Idee weder anerkannt noch vorausgesetzt werden. Es muss darin aufgenommen werden: dass, so wie die Immanenz der Idee auf Grund des immanent Seins der Gedanken des Menschen in seinen Werken gedacht wird, so auch das Sein von Ideen in Verbindung mit Bewusstsein, ohne welches keine Idee für uns denkbar ist, gedacht werden muss.

Ehe wir von diesem Ergebnis weitern Gebrauch machen, ist es nicht überflüssig, einen Augenblick bei einer Frage still zu stehen, die vielleicht jemandem kommen könnte. Man könnte nämlich fragen, ob derselbe Grund, der gebietet mit dem Begriff der Idee den des Bewusstseins zu verbinden, nicht auch zugleich dazu treibt noch weiter zu gehen, und für den Begriff des Bewusstseins wieder eine Grundlage in dem der Persönlichkeit zu suchen. Man könnte bemerken, dass Bewusstsein, wenigstens das mit welchem Ideenbildung verbunden ist, für uns allein in der menschlichen Persönlichkeit da ist, also auch davon wieder nicht getrennt werden kann.

Von einem formalen Gesichtspunkte aus ist dies Bedenken nicht unrichtig. Aber ich möchte antworten: was gedenkt ihr damit zu gewinnen? Persönlichkeit ist ein „Schlagwort“ der Dogmatik, die sich desselben bedient, um das Gebiet des Deismus und Theismus auf der einen vom Pantheismus auf der andern abzugrenzen. Sieht man aber, welchen Begriffsinhalt diese Unterscheidung, ausser dem auch von uns gebrauchten des Bewusst-vernünftigen, hat, so behält man weiter nichts übrig als eine gewisse Verflüchtigung dessen, was in der Wirklichkeit die Beschränktheit der menschlichen Individualität ist. Es bleibt immer die Vorstellung von etwas das, in sich selbst abgeschlossen, als solches etwas anderem gegenübersteht. Das ist auch der Grund, warum bei einem philosophischen Gottesbegriffe dieser Ausdruck Persönlichkeit meistens eher gemieden als gesucht wird. Doch würden wir verpflichtet sein ihn mit aufzunehmen, wenn Bewusstsein eben so untrennbar von dem, was in dem Begriff „Persönlichkeit“ mehr als das Bewusst-rationelle enthalten ist, wäre, wie das Denken selbst vom Bewusstsein untrennbar ist. Aber wer wird das behaupten? Jenes „mehr“ muss dann in der Verschiedenheit von dem Besondern gesucht werden, in dem das Allgemeine des Bewusst-rationellen sich darstellen kann. Wird dadurch das Allgemeine so afficirt dass es als die Bedingung des Bewusstseins bezeichnet werden kann? Doch nein! Unter endloser Verschiedenheit persönlicher Eigentümlichkeiten bleibt das Bewusst-vernünftige die eigentliche Substanz, die sich in verschiedenen Offenbarungsformen ändert, die aber an sich selbst einen von allen den Aenderungen unabhängigen Charakter behält. Darum würde es auch der Aufhellung unserer Begriffe nichts hinzufügen, wenn wir die Verbindung zwischen Bewusstsein und Persönlichkeit mit in unsere Betrachtung aufnähmen, denn die einzige Folge davon würde sein, dass wir in einen Irrgarten möglicher Besonderungen gerieten, die doch den allgemeinen Begriff so gut wie unverändert liessen.

Zu diesem allgemeinen Begriff kehren wir zurück, und stellen nun als Ergebnis unserer Untersuchung hin: dass die von uns erkannte sittliche Ordnung in der Welt sich für unser Denken nur unter den

allgemeinen Begriff der Selbstverwirklichung immanenter Idee bringen lässt, dass aber diese Idee von uns nur im Zusammenhange mit Bewusstsein gedacht werden kann. Hinsichtlich der Art dieses Zusammenhanges fanden wir keine Angaben, die wir wieder zu einem allgemeinen Begriff erheben könnten. Wir mussten bei dem Allgemeinen bleiben: keine Idee ohne Denken, kein Denken ohne Bewusstsein. Weiter können wir auch jetzt nicht gehen. Wenn von sich selbst verwirklichender immanenter Idee in der Welt gesprochen wird, und man frägt: wie sie zu denken sei, bewusst oder unbewusst? werden wir antworten: Idee ausser jedem Zusammenhange mit Bewusstsein ist für uns undenkbar, — aber mehr wissen wir nicht.

Dieselbe Furcht vor Misverständnissen, die mich schon mehrmals genötigt hat vor unerlaubten Umwandlungen subjectiver Vorstellungen in Bestimmungen des Objectiven zu warnen, treibt mich auch nun wieder zu der Erinnerung, dass dies alles nicht weiter reicht als dahin: was wir zu denken haben hinsichtlich einer bestimmten Beschaffenheit der Welt. Vielleicht möchte Mancher, der unsere Conclusion hört, geneigt sein daraus die Folgerung zu ziehen: dann muss auch die Welt als das Werk einer höchsten Vernunft anerkannt werden. Ich brauche gewis nicht zu versichern, dass, wenn ich auf dem Wege des Denkens zu dieser Folgerung kommen zu können meinte, ich mich freuen würde dieselbe auszusprechen. Aber wir dürfen uns keine Illusionen über die Grenzen unserer Erkenntnis machen. Die ganze vorhergehende Untersuchung hatte den Zweck, zur Klarheit zu bringen was unsere Denkformen uns erlauben, hinsichtlich einer gewissen von uns erkannten Beschaffenheit der Welt zu behaupten. Wir gebrauchten dabei die Begriffe die wir aus der uns bekannten Wirklichkeit abgeleitet, und meinten endlich den allgemeinen Begriff zu finden, unter welchem sich diese Beschaffenheit der Welt auf befriedigende Weise in das Ganze unseres Denkens einfügen lässt. Aber wie kann darin nur jemals ein Grund liegen, um etwas hinsichtlich des Daseins von etwas Objectivem zu versichern? Das einzige worauf wir schliessen können ist: unser Denken über den Weltzusammenhang bringt uns dazu, ihn auf diese Weise zu interpretiren. Welches Vertrauen aber auch unsere Begriffe uns einflössen, wir müssen doch die Möglichkeit anerkennen, dass sie nur der Abdruck unserer eigenen Beschränktheit sind. Und irren wir auch nicht in unserm Zutrauen zu der Richtigkeit unseres Denkens, so kann es uns doch nur hinsichtlich dessen zu gewisser Erkenntnis bringen, was für uns wahrnehmbar und darum erkennbar ist. Im besten Falle erhalten wir darum nur eine Erkenntnis unser selbst und der uns umgebenden Welt, insoweit diese uns ihr Wesen entschleiert.

Was wir fanden ist kein Gottesbegriff, sondern eine Weltanschauung. Aber darum ist dies Ergebnis nicht ohne Wert für den religiösen Glauben an einen Gott. Dieser Glaube hat allezeit das Bedürfnis nach Personification des Gegenstandes der Verehrung. Er schafft sich, je nach der Erleuchtung seiner Zeit, die Vorstellung eines Wesens, zu welchem der Mensch in eine Beziehung treten kann, ähnlich wie die eines Kindes zu seinem Vater. Das ist Poesie, Schöpfung der Phantasie, für deren objective Wahrheit kein Vernunftbeweis zu liefern ist. Der Fromme fordert auch solchen Beweis nicht. Die subjective Erfahrung von der Uebereinstimmung zwischen dieser Vorstellung und seinen religiösen Bedürfnissen ist für ihn hinreichend. Aber als denkendes Wesen muss er doch auch Gewisheit verlangen, dass seine Glaubensvorstellung, wenn sie auch eines wissenschaftlichen Beweises nicht fähig ist, von Seiten des Denkens nicht solchen Bedenken begegnet, dass er, wenn er sie festhält, einem auf die Dauer unerträglichen Zwiespalte zwischen seinem Gemüt und seinem Verstande anheimfiele. Das würde zu fürchten sein, wenn eine denkende Betrachtung der Welt ihn zu Begriffen führen müsste, die mit seinem Glauben unvereinbar wären. Wenn er z. B. zu der Anerkennung kommen müsste, dass der Weltzusammenhang aus dem Mechanismus blind wirkender Kräfte erklärt werden könne und müsse; wenn er demzufolge auch sein eigenes geistiges Leben als das zufällige Product bloss physischer Wirkung auffassen müsste; dann würde sein Vertrauen auf das Recht seiner Glaubensvorstellung ernstlich erschüttert werden, weil die darin enthaltene Voraussetzung hinsichtlich der Welt und seiner selbst in der Wirklichkeit solch einen Widerspruch fände.

Aber ganz anders wird es, wenn die philosophische Weltbetrachtung, ist sie auch nicht imstande, den Beweis für das Dasein eines solchen Wesen wie der Glaube es voraussetzt zu liefern, doch der Glaubensvorstellung insofern entgegenkommt, dass sie in der Welt findet, was in ihr zu finden sein muss, wofern jene Glaubensvorstellung Wahrheit enthält. Der religiöse Glaube an einen Gott ist untrennbar von der Auffassung des Weltzusammenhanges und Weltlaufs als einer Offenbarung göttlicher Allwirksamkeit. Diese als solche, als Wirksamkeit Gottes, zu finden und anzuerkennen, kann nie die Aufgabe der Philosophie sein, weil sie nur mit Begriffen und nicht mit der religiösen Vorstellung eines Gottes arbeiten kann. Aber wenn es solch eine göttliche Allwirksamkeit gibt, dann muss sie sich dem philosophischen Denken darin enthüllen, dass in der Welt, um alles in Ein Wort zusammenzufassen, Verwirklichung von Idee zu verspüren ist. Ist dem so? Noch einmal: über das, was das Objective an sich selbst ist, können wir nicht urteilen; alles was wir davon denken, sei es, dass wir von Ordnung, von Zweckmässigkeit, von Selbstverwirklichung der Idee sprechen, es ist alles nichts anderes

als unsere Denkform, menschliche Auffassungsweise, menschliches Unterscheiden und Bestimmen, Reflex nicht der Dinge selbst, sondern der Eindrücke, die wir von den Dingen empfangen oder zu empfangen meinen. Aber dann bleibt doch dies übrig, dass unser Denken von dem was die Welt in unsern Augen ist nur dann eine Erklärung zu geben weiss, wenn es auf sie den Begriff der sich selbst verwirklichenden Idee anwendet, und dass es diesen Begriff nicht von dem, was bei uns als Bewusstsein vorhanden ist, ablösen kann. Nun kann der Glaube nicht sagen: damit ist meine Vorstellung eines Gottes auch vor dem Denken gerechtfertigt. Wol aber kann er für sich selbst eine Beruhigung in der Ueberzeugung finden: dass die philosophische Weltanschauung zu einer Auffassung führt, die sich an das anschliessen kann, was der Glaube hinsichtlich der Welt voraussetzen muss.

Bringen wir dies Ergebnis in noch etwas nähere Verbindung mit dem, was die Eigentümlichkeit der religiösen Weltanschauung ausmacht. Ich sprach, um die Frage zu vereinfachen, bei dieser letzten Untersuchung stets im Allgemeinen von einer gewissen Beschaffenheit der Welt. Die damit gemeinte Finalität ist nicht in allen ihren Teilen von derselben Bedeutung für den religlösen Glauben. Man wird sich erinnern, dass wir nicht damit begannen, eine Beziehung zwischen Glauben und teleologischer Weltanschauung im Allgemeinen zu behaupten, sondern eine solche zwischen dem Glauben und der Anerkennung einer sittlichen Weltordnung. Erst nachher, bei der Geltendmachung dieser Anerkennung einer sittlichen Weltordnung, entstand die Frage, ob, was wir vom Weltzusammenhang verstehen, uns erlaubt, vorauszusetzen, dass darin eine sittliche Ordnung würde herschen können. Dazu mussten wir nachforschen, ob die Welt, so weit wir sie kennen, aus blind wirkender Causalität erklärt werden kann. Die verneinende Antwort, die wir darauf fanden, setzte sich für uns in die Behauptung um, dass überall Finalität in der Causalität erkannt werden müsse. Gesetzt jedoch, wir hätten nicht zu diesem Resultate kommen können, so hätten wir vor einer Schwierigkeit gestanden, die wir nicht aus dem Wege zu räumen gewusst hätten, aber dann würde es doch für uns ebenso unzweifelhaft geblieben sein, dass das Pflichtbewusstsein, als Offenbarung eines absolut giltigen praktischen Gesetzes, eine solche Beschaffenheit der Welt postulirt, dass dies Gesetz darin herschen kann, m. a. W. die Realität einer sittlichen Ordnung in der Welt.

Nehmen wir nur den Punkt, der an erster Stelle und im eminenten Sinne Glaubensobject heissen darf, und wenden wir darauf an, was uns nun später hinsichtlich des allgemeinen Begriffes, unter den wir alle Finalität in der Welt in unserm Denken zu ordnen haben, sich ergab.

Auch von dieser sittlichen Ordnung in der Welt gilt dann, dass wir sie unter den allgemeinen Begriff immanenter Selbstverwirklichung

einer Idee bringen müssen. Aber ebensosehr gilt, dass diese Idee für unser Denken sich nicht von einem Bewusstsein trennen lässt. Das eine lässt sich mit dem andern am besten verbinden, wenn wir es in dem Begriffe eines Willens zusammenfassen, der sich in dieser sittlichen Ordnung offenbart. Wäre die Idee für uns ohne Zusammenhang mit Bewusstsein denkbar, dann würden wir für das, was wir sittliche Ordnung nennen, bei dem Begriffe einer sich im Entwicklungsgange entfaltenden Wesenseigentümlichkeit stehen bleiben können. Aber wenn ein Gesetz — und das ist doch die sittliche Ordnung für alle, über die sie herscht — in Verbindung gebracht werden muss mit Bewusstsein in oder von der sich in ihr verwirklichenden Idee, dann kann es nur als gewolltes Gesetz, d. h. nicht nur als Regel, sondern als Gebot aufgefasst werden.

Das wie? davon ist gewis nicht vorstellbar, wenn man nicht von der Phantasie die Vorstellung eines Gesetzgebers borgt. Dazu haben wir kein Recht, solange wir uns auf dem Gebiete des strengen Denkens bewegen. Aber dies Nicht-vorstellbar-sein kann schwerlich als ein Einwand gegen irgend einen Begriff gelten. Das Vorstellbare ist gerade das, was entfernt werden muss, um zu einem Begriffe zu kommen. Wir gehen in unserm Denken mit der Unterordnung des Besonderen unter das Allgemeine so weit wir vermögen, und qualificiren dann das Besondere nach dem Allgemeinen wozu es gehört, ohne darum das Allgemeine zu einem Wesen an sich selbst zu machen, das durch gewisse Kennzeichen unter den Bereich der Vorstellung fallen würde.

So sagen wir hier auch nicht: es gibt einen Willen, der sich in der sittlichen Ordnung offenbart, sondern nur: eine sittliche Ordnung kann, in Verbindung mit der Weltanschauung die wir als die wahre erkannt haben, von unserm Denken überhaupt nur als *gewollte* Ordnung angenommen werden.

Wenn aber die philosophische Weltanschauung zu diesem Resultate kommt, dann findet doch die Glaubensvorstellung darin ein Entgegenkommen, dessen Wert sie nicht verkennen kann. Ueberträgt sie auf den Gott, den die Phantasie schafft, die höchste Idealität dessen, was für den Menschen gut heisst, und stellt sie sich des Menschen sittliche Bestimmung als in Gottes Willen begründet vor, so ist das doch eigentlich nichts anderes als die mythologische Auffassung des philosophischen Resultates, und kann sie also, nicht für die Einkleidung, aber wol für den Inhalt ihres Glaubens Anspruch auf Uebereinstimmung mit dem philosophischen Denken machen. Wieder nicht *so*, dass der Gottesglaube durch einen philosophischen Gottesbegriff gedeckt würde, aber *so*, dass die in dem Gottesglauben liegende Voraussetzung hinsichtlich der auf dem Gebiet des Sittlichen herschenden Weltordnung sich an das anzuschliessen vermag, was eine von allem religiösen Glauben un-

abhängige Speculation über die sittliche Ordnung in der Welt lehren kann.

Die Glaubensgewisheit des religiösen Menschen gehört dem Gemütsleben, nicht dem Intellect an. Sie wurzelt in innerer Erfahrung, die wieder der Grund eines Vertrauens ist, das sich hinsichtlich der Zukunft in Hoffnung umwandelt. Alles also Empfindungen und Aeusserungen des affectiven Lebens des Menschen. Darum kann sie niemals jemandem bewiesen werden, und verschwindet auch nicht vor blossen verstandesmässigen Bedenken. Doch liegt das Bedürfnis nach Einheit zu tief in unserer Anlage, als dass die Glaubensgewisheit auf die Dauer ihre Festigkeit behalten könnte, wenn sich gegen sie immer wieder der Zweifel des Nachdenkens erhöbe. Darum ist es für den Glauben durchaus nicht gleichgültig, ob er sich mit dem philosophischen Denken in Uebereinstimmung wissen kann. Er braucht seine Poesie nicht unter die Controle der philosophischen Kritik zu stellen, wol aber muss er wünschen, dass was er in dieser Poesie ausdrückt, nicht als unvernünftig verurteilt werden kann. So verdient, wie es mir vorkommt, das Schlussresultat unserer Untersuchung über den Gottesglauben Wertschätzung von Seiten des religiösen Interesses. Dass die Philosophie keine Glaubenspoesie schaffen oder geltend machen kann, darf ihr gewis nicht zum Vorwurf gemacht werden. Aber wenn sie eine Weltanschauung liefern und verteidigen kann, die für die Glaubensvorstellungen hinsichtlich der Welt nicht nur Raum lässt, sondern ihnen auch einigermassen entgegenkommt, so befördert sie, ohne das gesucht zu haben, das Interesse des Gläubigen, dass er sich mit gutem Gewissen diesen Vorstellungen überlassen kann. So ist es ganz besonders mit dem Glauben an einen Gott. Die Philosophie kann denselben ebensowenig bestätigen wie schenken. Aber wer diesen Glauben hat, und von ihm eine ethisch-teleologische Weltanschauung ableitet, braucht nicht zu fürchten, dass das philosophische Nachdenken ihm in den Weg trete und ihm irgendwelche Unvernünftigkeit in dieser Anschauung nachwiese. Im Gegenteil, er darf vertrauen, dass sie eine Stütze finde in dem Ergebnis, wozu das philosophische Denken gelangen muss, wenn es die in der Welt wahrnehmbare Ordnung zum Gegenstande seiner Speculation macht.

B. Die Vorstellung von der Beziehung des Menschen zu Gott.

Religiöser Glaube an einen Gott ist niemals nur Glaube an das Dasein eines Gottes, sondern immer zugleich Glaube an eine Beziehung zu ihm. Das Denken könnte stehen bleiben bei dem: Er ist; die Religion findet ihre Befriedigung erst in dem: Er ist etwas für mich. Das ist zu evident, als dass es noch des Beweises oder der Erläuternng

bedürfte. Ebenso liegt es auf der Hand, dass der Glaube an eine Beziehung zu Gott seinen Inhalt der allgemeinen Vorstellung Gottes entnimmt, die er in Verbindung bringt mit des Menschen besondern Erfahrungen und den dadurch erweckten Gefühlen, mit seinem sittlichen Ideale und dem Verhältnis in welchem er zu diesem steht, mit seinen Wünschen und der Hoffnung auf ihre Erfüllung. So umfasst die Vorstellung von der Beziehung zu Gott: den Vorsehungsglauben, den Erlösungsglauben und den Zukunftsglauben.

Gehören diese Gegenstände auch zur Religionsphilosophie, oder müssen sie überlassen werden: teils der Geschichte der Religion, welche das Entstehen und die Entwicklung dieses Glaubens zu beschreiben, teils der Dogmatik, die seinen Inhalt zu entwickeln und sein Recht darzutun hat?

Das ist weiter keine Frage für den, welcher das wirkliche Dasein eines Gottes beweisen oder wenigstens Gründe dafür aufführen zu können meint, die, was ihre Gewisheit anlangt, einem Beweise gleich gelten. Er braucht nicht mehr nur mit der bei dem religiösen Menschen zu findenden Vorstellung von einer Beziehung zu Gott zu rechnen, sondern auf Grund seines Beweises erkennt er Gott als eine Realität, und er kann also auch eine von ihm als real anerkannte Beziehung des Menschen zu Gott zum Gegenstande seiner philosophischen Speculation machen.

So brauchte auch ich diese Frage nicht aufzuwerfen, wenn sie nicht die Beziehung des Menschen zu Gott beträfe, sondern seine Beziehung zur sittlichen Weltordnung. Dann könnte ich ja auf die vorhergehende Erörterung verweisen: dass ihre Realität uns als Postulat des unbedingten Pflichtbewusstseins feststeht; und auf Grund dessen könnte ich nun weiter untersuchen, wie der Mensch sich an sie gebunden weiss, und wie sie ihre Macht über ihn ausübt.

Anders aber ist es, wenn vom Glauben an die Realität einer Beziehung zu Gott die Rede ist. Das Vorhandensein dieses Glaubens im religiösen Bewusstsein haben wir erkannt, aber wir haben gemeint, dass er, wenn wir ihn so nahmen wie er in den verschiedenen Religionen gemeint ist, zu der Glaubenspoesie gerechnet werden müsse, die niemals Gegenstand einer wissenschaftlichen Beweisführung sein kann. Hat denn, kann man mit Recht fragen, die Religionsphilosophie auch solche Erzeugnisse der dichtenden Phantasie in den Kreis ihrer Speculation aufzunehmen?

In gewissem Sinne ganz gewis. Der psychologische Process, aus dem solche Dichtungen hervorgehen, gehört sicher zu den Objecten, mit welchen sie sich zu beschäftigen hat. Wie wir nachforschen mussten, auf welche Weise die ganze Vorstellung „Gott“ entsteht, so liegt auch die Untersuchung auf unserm Wege, wie sie, unter dem Einfluss

bestimmter Lebenserfahrungen, sich mit anderen Vorstellungen verbindet, und welche Gefühle und neuen Vorstellungen dadurch im Menschen erweckt werden.

Das wird jeder zugeben. Aber das bleibt eine rein psychologische Untersuchung, durch welche man nicht zu der metaphysischen Frage, um die es sich hier doch handelt, kommt: welche Realität in dem, was der religiöse Mensch sich von einer Beziehung zwischen ihm und seinem Gott vorstellt, gefunden werden kann. Ist die ganze Vorstellung „Gott" in ihrem gangbaren Sinne Glaubenspoesie, dann ist dies eben so sehr die Vorstellung von einer Beziehung zu diesem Gott, und dann liegt wol Grund vor, zu fragen: ob die Religionsphilosophie die Grenze, welche sie von der Dogmatik scheidet, nicht überschreitet, wenn sie ihr System weiterbaut mit Hülfe, nicht von Begriffen die durch das Denken, sondern von Vorstellungen die durch das Dichten erlangt sind. Damit wird dem Werte dieser Glaubenspoesie nichts abgebrochen. Der Philosoph selbst kann in seinem persönlichen religiösen Leben darin eine Quelle der Kraft und Ermutigung finden. Er kann sogar das Vertrauen hegen, dass sich darin seinem Geistesauge eine höhere Wirklichkeit enthüllt als die, welche er mit seinem Denken zu erreichen vermag. Aber wenn er an seine Aufgabe geht, an die philosophische Betrachtung der Religion, dann sind ihm solche Glaubensvorstellungen nichts weiter als Erscheinungen im menschlichen Seelenleben, deren Ursprung und Art er nachforschen kann, für deren objectiven Wert aber er keinen Massstab hat, und die also für ihn nicht als Interpretation einer Wirklichkeit gelten können. Der religiöse Mensch bildet sich eine Vorstellung von einem In-Beziehung-Stehen zu Gott. Das ist das Factische, dem er in seinem System sein Recht widerfahren lassen muss. Es gehört zu dem Begriffe des religiösen Glaubens, und es muss als dazu gehörend von ihm gewürdigt werden. Hätte er eine Dogmatik für die welche also glauben zu schreiben, so könnte er das objective Recht dieses Glaubens, als in dem religiösen Bewusstsein gegeben, zum Ausgangspunkte seiner weiteren Betrachtung nehmen. Aber in der Philosophie muss er bei jenem Factischen stehen bleiben, es sei denn, dass er einen Beweis dafür finden kann, dass ihm eine objective Realität entspricht. Dass solch ein Beweis nicht zu finden ist, hat sich uns früher ergeben. Aber dann müssen auch die Grenzen des philosophischen Denkens respectirt werden, und dürfen Dichtungen der Phantasie nicht als Begriffe der Wirklichkeit in das philosophische System eingefügt werden.

Das ist die Schwierigkeit. Ich weiss sie nicht aus dem Wege zu räumen. Wenn man hinsichtlich gewisser Glaubensvorstellungen zu der Ueberzeugung gekommen ist, zu welcher wir durch unsere Untersuchung geführt wurden, dann kann auch der Inhalt dieser Vorstellungen in einer

philosophischen Betrachtung der Religion nur zur Interpretation des Glaubens-Subjectes, nie zu der des Glaubens-Objectes dienen.

Die Folge hiervon würde sein, dass die Behandlung des in der Ueberschrift dieses Teiles genannten Gegenstandes von der Religionsphilosophie der Dogmatik überlassen werden müsste. Es ist auch meine Meinung, dass dies hinsichtlich von vielem, was über diesen Gegenstand gesagt werden kann, als Regel gelten muss, und ich will selbst diese Regel anwenden. Ich werde, um es mit Einem Worte zu sagen, nicht in die Untersuchung mich einlassen, ob der Gläubige ein Recht für seinen Glauben an eine reale Beziehung zu Gott habe.

Um möglichem Misverständnisse vorzubeugen, möchte ich dies noch etwas näher erläutern.

In der Einleitung (S. 5 ff.) habe ich mich gegen die Auffassung der Religionsphilosophie als „Wissenschaft im gewöhnlichen Sinne des Wortes“ erklärt, da hiervon die Folge sein würde, dass sie an dieselben Grenzen und dieselbe Methode gebunden wäre, die für alle eigentliche Wissenschaft gelten. Dieser Auffassung gegenüber stellte ich die Behauptung, dass sie auch das objective Recht der Glaubensvorstellungen zu untersuchen habe, und dass sie dies tun dürfe

erstens: weil sie nicht Wissenschaft im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sondern Philosophie ist, von Wissenschaft auf die beschriebene Weise verschieden;

sodann: weil die Voraussetzungen, auf denen sie beruht, nicht von derselben Art sind wie die „bestimmten wissenschaftlich unbeweisbaren Glaubenswahrheiten“, die die Grundlage der Dogmatik ausmachen.

In Uebereinstimmung hiermit würde ich hinsichtlich der Behandlung des nun an die Reihe gekommenen Gegenstandes keine Schwierigkeit für die Religionsphilosophie sehen, wäre es auch, dass dafür eine Voraussetzung gebraucht werden müsste, die in der Wissenschaft keinen gesetzmässigen Platz finden kann. Für die Wissenschaft ist der Glaube an ein In-Beziehung-Stehen zu einem Gott nichts weiter als eine psychologische Erscheinung, die sie aus den Gesetzen des Seelenlebens zu erklären suchen wird, von der sie aber weiter keinen andern Gebrauch machen kann, als dass sie darin wieder die Erklärung gewisser Auffassungen und Handlungen sucht, die mit diesem Glauben zusammenhängen. Die Philosophie kann weiter gehen. Sie sieht jenen Glauben auch darauf an, ob vielleicht in ihm eine Voraussetzung liegt, die ihr zur Erklärung des Weltzusammenhanges dienen könnte. Das ist ihr Recht und ihre Pflicht. Aber dabei hat sie sorgfältig darauf zu achten, dass sie sich nur solcher Vorstellungen bedient, die für ihren Zweck wirklich in Betracht kommen können. Was ist denn aber das Kennzeichen, an welchem sie dieselben von andern unterscheiden kann?

In einer Beurteilung der von Dr. T. Cannegieter vorgetragenen Theorie schrieb ich (in Theolog. Tijdsch. 1887, S. 124 ff.) das folgende:

„Wo die Wege der Wissenschaft und Philosophie sich scheiden, da bleiben beide doch an dasselbe Gesetz gebunden, an das Gesetz des Denkens. Sie sind verschiedene Functionen des Denkvermögens, gehören aber doch beide zu dem Denkvermögen, und sind auf gleiche Weise den Bedingungen alles Denkens unterworfen. Von diesen Bedingungen kommt hier vor allem in Betracht, dass das Denken mit Begriffen arbeitet, und dass Begriffe nur in soweit Wert haben, als sie durch logische Deduction aus der Wirklichkeit abgeleitet sind. Die Frage, ob wir Begriffe a priori besitzen, lasse ich hier ruhen, weil sie auf unsern Gegenstand keinen Einfluss hat, und darum den Gedankengang nur unnötig stören würde. Ich meine Begriffe mit materiellem Inhalt, solche die eine Wesenseigentümlichkeit oder einen Wert der Dinge ausdrücken, auf welche sie Beziehung haben. Die haben wir doch sicher nicht a priori, und die können nur durch das streng logische Denken über das was sich uns als Wirklichkeit zeigt, erlangt werden. Ihnen gegenüber stehen die freien Schöpfungen der Phantasie, seien es reine Phantasieen, seien es dichterische Auffassungen des als wirklich Erkannten. Dieselben können in anderer Hinsicht hohen Wert haben, namentlich sind sie für das religiöse Leben von grössester Bedeutung. Aber in die Philosophie gehören sie nicht hinein. Da ist das Gebiet des Denkens, und man denkt nur mit Begriffen, und Begriffe werden nur durch logische Analyse gefunden.“

Gemäss dieser Unterscheidung liegt der Prüfstein von solchen Vorstellungen, welche die Philosophie bei ihrem Versuche einer Interpretation des Weltzusammenhangs gebrauchen kann, darin, ob sie Begriffe sind, die durch correcte Analyse aus der Wirklichkeit abgeleitet wurden. So leiteten wir z. B. den Begriff eines Sittengesetzes aus der Wirklichkeit des Pflichtbewusstseins in uns ab, und gebrauchten denselben dann wieder, um einen ethisch-teleologischen Zusammenhang in der Welt zu erkennen. Die Frage wird deswegen jetzt für uns die: ob die in dem religiösen Glauben vorhandene Vorstellung von einer Beziehung des Menschen zu einem Gott auch als reiner Begriff einer Wirklichkeit betrachtet werden kann, mit dem die Philosophie zu einer Auffassung von dem Verhältnis des Menschen zu einer übersinnlichen Welt kommen kann, welches dem entspricht was in der Glaubenssprache „in Beziehung zu Gott stehen“ genannt wird.

Wären wir noch im Beginn unserer Untersuchung, so würde diese Frage uns zu einer genauen Zergliederung der Art in welcher diese Glaubensvorstellung entsteht verpflichten. Aber wir haben diese Aufgabe bereits hinter uns, und sind zu der Ueberzeugung gekommen, dass

jene Glaubensvorstellung, bestimmter die von ihr untrennbare Personification des Glaubensgegenstandes, zu den Erzeugnissen der dichtenden Phantasie gehört, die keinen Anspruch auf den Wert aus der Wirklichkeit abgeleiteter Begriffe machen können, zu jenen Schöpfungen idealer Wirklichkeit, die der Glaube nicht entbehren, mit denen aber die Philosophie nicht arbeiten kann. Welches sollte die Wirklichkeit sein, von der der Begriff einer realen Beziehung des Menschen zu einem Gotte abgeleitet werden könnte und müsste? Doch nur der menschliche Glaube an die Realität dieser Beziehung. Aber dann würde man logisch auch nicht zu etwas Anderem kommen, als zu einem Begriffe dieses Glaubens; niemals zu einem Begriff dieser Beziehung. Die Folgerung ist darum auch nicht abzuweisen, dass die Religionsphilosophie keine Antwort auf die Frage nach dem objectiven Recht solcher durch die dichtende Phantasie geschaffenen Glaubensvorstellungen geben kann. Sie erklärt dieselben in ihrer Art des Entstehens, sie erkennt dieselben in ihrer Unentbehrlichkeit für den religiösen Glauben, sie würdigt dieselben in ihrer Uebereinstimmung mit den Denkformen unseres Geistes; aber ob diese Vorstellungen Beschreibungen einer Wirklichkeit sind, ob es etwas gibt das mit dem was der Gläubige sich vorstellt übereinkommt, das kann sie ebensowenig bejahen wie verneinen, denn das liegt ausserhalb des Kreises in dem sie mit ihrer Methode und mit ihren Hülfsmitteln arbeiten kann. Nicht aus Abneigung, sondern aus Unvermögen. Nicht aus Vornehmheit gegenüber der Einfalt des Glaubens. Nur aus der auch von dem Gläubigen anzuerkennenden Wahrheit: dass das Denken dem Dichten auf den Wegen, wo die Logik ihre Autorität verliert, weder folgen kann noch darf.

Ist es denn, wird man fragen, für die Religionsphilosophie Pflicht, diese Glaubensvorstellungen, was ihren Inhalt betrifft, gänzlich zu übergeben? Kann sie dem Glauben keinen Dienst mehr beweisen, wo er die Phantasie zu Hülfe ruft, um das Uebersinnliche in die für die Verehrung unentbehrliche Form zu bringen?

Das ist meine Meinung nicht. Auch den der Zucht der Denkgesetze sich entziehenden Glaubensvorstellungen gegenüber hat das Denken noch eine Aufgabe zu erfüllen, die nicht vernachlässigt werden darf, ohne dass der Glaube selbst davon den Schaden hat.

Eine zweifache Aufgabe. Zuerst die, dass aus dem Wesen des Glaubens abgeleitet werde, was ein Recht hat, in die Form der Glaubensvorstellung umgewandelt zu werden. Sodann die, dass von dem was als Glaubensvorstellung aufgeführt zu werden pflegt, beurteilt werde, ob es wirklich im Wesen des Glaubens begründet sei, und darum als normaler Ausdruck desselben gelten könne. Der Unterschied zwischen diesen beiden ist nicht strenge aufrecht zu erhalten, denn sie sind nur verschiedene Anwendungen des Einen gemeinschaftlichen Grundge-

dankens, dass, wird auch die Glaubensvorstellung durch die Phantasie gebildet, doch ihr Inhalt, dasjenige was in die dichterisch-objectivirende Form umgesetzt wird, von dem abgeleitet sein muss was durch das Denken als Element religiösen Glaubens anerkannt ist. Das wird von selbst, auf der einen Seite: Würdigung des eigentlichen religiösen Gehalts der in einem bestimmten Kreise gehegten Glaubensvorstellungen; auf der andern: Kritik ihrer Vermengung mit Bestandteilen, die zu Unrecht als dem Wesen des Glaubens zugehörig angesehen werden. Das eine geht immer in das andere über. Es ist also auch kein Grund, bei der Behandlung dieses Gegenstandes eine scharfe Unterscheidung der beiden in Acht zu nehmen.

Dieser Aufgabe der Religionsphilosophie könnte ein Umfang gegeben werden, durch den ihre Lösung die Grenzen, wenigstens meines Planes, weit überschreiten würde. Ja, sie könnte zu einer kritischen Behandlung der ganzen Geschichte der uns aus früherer wie späterer Zeit bekannten Glaubensvorstellungen ausgedehnt werden. Und auch dann noch, wenn man die ganze Vergangenheit der Religionsgeschichte überlassen, und sich auf die in unserer Zeit, oder selbst auch nur auf die in unserer nächsten Umgebung vorhandenen Vorstellungen vom Uebersinnlichen beschränken wollte, — auch dann noch würde zu viel übrig bleiben, als dass ich daran denken könnte, mich in eine Betrachtung aller der Besonderheiten die dann in Betracht kommen würden zu begeben.

Solche Ausführlichkeit liegt nicht in meinem Plane. Vielmehr habe ich die Absicht, mich in diesem letzten Teile meines Werkes auf die Nachweisung der allgemeinen Gesichtspunkte zu beschränken, aus denen die Erscheinung der Religion und des religiösen Glaubens, bei d e r Auffassung von dem Wesen und dem Rechte beider, die ich im vorhergehenden Teile entwickelt und verteidigt habe, betrachtet werden muss. Ich will die Antwort auf die Frage nicht schuldig bleiben: wenn man sich auf deinen Standpunkt stellt, welches Licht fällt dann auf den Glaubensinhalt? Zur Antwort auf diese Frage habe ich jedoch nicht nötig, die Dogmatik in allen ihren Teilen und Unterabteilungen zur Sprache zu bringen. Ich habe genug an den bereits genannten allgemeinen Typen der Glaubensvorstellung um daran sehen zu lassen wie, nach meiner Meinung, die Religionsphilosophie, auch wenn sie sich streng an die Regel hält, Denken und Dichten gut zu unterscheiden, doch auf dem Gebiet des letzteren eine wichtige Aufgabe zu erfüllen hat.

1. Der Vorsehungsglaube.

Die Glaubenspoesie hat kein herrlicheres und kostbareres Object als jene Sorge Gottes die sich über Alles erstreckt, die überall uns nahe, allezeit mächtig, und stets auf das höchste Gut des Menschen gerichtet ist. Es ist auch gar nicht zu sagen, welche Stärkung und welcher Trost in dieser Vorstellung liegt. Das Menschenleben ist eine fortwährende Gefahr. Gefahr für das sinnliche und für das geistige Dasein; Gefahr für das fühlende Herz, gerade in seinen zartesten Gefühlen verletzt zu werden; Gefahr für den hochstrebenden Geist, in seinen schönsten Idealen getäuscht zu werden. Ach, welcher denkende Mensch kann dem Leben nachforschen, ohne immer wieder durch die schaudererweckende Idee ergriffen zu werden, dass er an dem Rande eines Abgrundes steht, der was für ihn dem Leben Wert verleiht zu verschlingen droht! Und dann, aus aller Furcht und Not zu aller Zeit vertrauend zu der unendlichen Macht, die Alles wol machen wird, aufsehen zu können; sich gegenüber allem was uns bedroht sicher, geborgen in Gott zu wissen; und selbst wo die drohende Gefahr nicht abgewandt wurde, die Seele zur Ruhe kommen zu lassen, durch den Glauben, dass diese Prüfung das Werk und der Beweis einer heiligen Liebe war; — ist etwas denkbar das für den Menschen höheren Wert haben könnte, und ist es nicht vollkommen zu begreifen, dass der Gläubige mit einer gewissen Ruhe Veränderungen der Anschauungen auch in der Religion hinnimmt, so lange nur dies Eine unangetastet bleibt?

Aber wenn nun gerade dies Eine durch die Kritik des Denkens am meisten bedroht zu werden scheint?

Und scheint dies nicht der Fall zu sein?

Der Vorsehungsglaube hat die ganze Entwicklungs-Geschichte der Religion mit durchlebt. Schon beim Beginn der Religion in der Vorstellung enthalten, dass eine oder die andere als Gottheit anerkannte Macht ihrem Verehrer helfen und ihn beschützen werde, hat er sich, ebenso wie aller religiöse Glaube, allmählich unter dem Einfluss sowol besserer Welterkenntnis wie reinerer sittlicher Idealbildung verändert. Im Polytheismuss noch durch den relativen Charakter der Gottheit behindert, erhebt er sich im israelitischen Henotheismus schon zu dem Vertrauen auf den Bundesgott, der seinem Volke nicht nur beistehen will, sondern dies auch kann, und der es mit mächtiger Hand leitet. Jemehr im Volksglanben das ethische Element durchdringt, um so viel tiefer wird auch der Wert des individuellen Menschen erkannt, und um so mehr wird Israels Gott der Beschirmer, der Führer, endlich der Vater des Frommen. Als schönstes Erbe übernimmt das Christentum von Israels Propheten und Psalmisten diesen Vorsehungsglauben, und kleidet ihn in die herrliche Poesie die aus den ältesten Zeugnissen der evan-

gelischen Predigt uns noch immer als die classische Sprache der Religion entgegenklingt.

Solange der Supernaturalismus in der Weltanschauung herschend blieb — also bis an die Grenzen der neuern Zeit — konnte diese Glaubensvorstellung von der Vorsehung Gottes in ungeschwächter Kraft das religiöse Leben beseelen. Sie war für die Reformatoren des 16. Jahrhunderts die Stütze ihres Glaubensmutes, eben so sehr wie sie dies für die Märtyrer der alten Kirche gewesen ist. Als der protestantische Sinn aus der Betäubung des Dogmatismus erwachte, fand er wieder neue Klänge, wie jenes „wer nur den lieben Gott lässt walten", um das auszudrücken was für ihn der Religion den höchsten Wert gab. Aber dasselbe Wiederaufleben des protestantischen Geistes rief auch die so lange unterdrückte Verstandeskritik wach. Der erstehende Deismus griff den alten Vorsehungsglauben wol nicht direct an, setzte aber doch den vollkommenen Schöpfer und Regierer der Welt in eine solche Ferne von dem suchenden Herzen, dass es dem Frommen scheinen musste, als wäre in der Tat der Arm des Herrn verkürzt. Die Philosophie nährte Zweifel an der Möglichkeit, im Lauf der Welt das Werk des Unendlichen zu erkennen, oder predigte eine Einheit von Endlich und Unendlich, bei der ebensowenig Raum wie Veranlassung für solch eine göttliche Leitung, wie sie der religiöse Glaube von jeher bekannt hatte, übrig blieb. Die Wissenschaft zog das Netz von Ursache und Folge immer weiter und immer straffer über ihr Untersuchungsfeld. Die Autorität der alten Zeugnisse über göttliche Leitung und Dazwischenkunft wurde durch die unbefangene historische Untersuchung untergraben. Mit Einem Worte: der Supernaturalismus als Formel der Weltanschauung fiel. In der Natur musste an Stelle einer Allwirksamkeit Gottes ein nach festen Gesetzen verlaufender Process anerkannt werden; in den Schicksalen des Menschen war keine höhere Leitung mehr, sondern nur Verkettung endlicher Factoren; ein Weltzweck und damit auch ein Zweck für jeden Menschen im Besonderen ward unbekannt und unerkennbar; was, welcher Inhalt, und welches Recht, bleibt dann noch für den alten Vorsehungsglauben übrig?

Man kann sich das tiefe Eingreifen dieser Umwälzung unmöglich verhehlen. Das ganze Leben wird etwas anderes, wenn es für uns nicht mehr ein Leben unter der Hut und an der Hand Gottes sein kann. Es behält gewis allen seinen Wert für den der es als eine sittliche Aufgabe anzusehen gelernt hat, aber es verliert die Wärme, die das freundliche Licht der Vatersorge Gottes darüber auszubreiten pflegte. Es ist wie der Uebertritt aus dem Vaterhause in die Gesellschaft. Ein Fortschritt, aber auf Kosten von Vielem, von dem es schwer fällt zu scheiden.

Manchmal gleichwol geschieht es im Leben, dass wir als einen Verlust betrauern, was sich uns später als die Bedingung höheren

Gewinnes ergibt. Mit dem Vorsehungsglauben selbst muss es so bei denen gewesen sein, die durch aufgeklärtere Einsicht genötigt wurden, dem Vertrauen auf die sanfte, frauenhafte Beschirmung durch die Mutter Gottes Valet zu sagen. Und später wieder beim Dahinfallen des Glaubens, dass man noch heute auf wunderbare Dazwischenkunft Gottes rechnen könne. So könnte es auch sein, dass, auf dem Standpunkt der modernen Weltanschauung, die Anerkennung der göttlichen Vorsehung nach supernaturalistischer Auffassung fortfallen müsste, aber nur um einem Glauben Platz zu machen, der nicht minder befriedigend für das religiöse Gemüt, und zugleich in Uebereinstimmung mit dem wäre, was Wissenschaft und Philosophie uns hinsichtlich des Weltzusammenhanges gelehrt haben.

Wenn wir darangehen dies zu untersuchen, so bleiben wir dabei der Grenze eingedenk die wir uns soeben gesteckt haben, dass nämlich die Religionsphilosophie nicht über das objective Recht der dichterischen Form, in welche der religiöse Glaube gekleidet wird, zu urteilen, sondern dass sie nur die Frage zu beantworten hat, was als wesentliches Element des religiösen Glaubens durch die Phantasie in dichterische Form umgesetzt werden kann, und in welcher Form es am reinsten ausgedrückt ist. Es liegt hier besondere Veranlassung vor, daran zu erinnern. Vielleicht wird bei keiner anderen Glaubensvorstellung im populären Bewusstsein so wenig Unterschied gemacht zwischen dem eigentlich religiösen Gehalt, und Allem womit die Phantasie, unsern Wünschen gehorsam, denselben umgibt. Bei allen Beschreibungen z. B. von der Seligkeit eines zukünftigen Lebens, wird man die welche auch nur etwas nachdenken leicht zu der Erkenntnis bringen, dass die Bilder deren sie sich bedienen nur Hülfsmittel sind, um der Erwartung eines durchaus unbekannten Glückszustandes einen Ausdruck zu geben. Sobald aber von Vorsehung die Rede ist, wird dieser Unterschied gänzlich aus dem Auge verloren. Gottes Pläne und Gottes Führungen werden behandelt, als ob sie eine bekannte Wirklichkeit wären, ohne dass man sich Rechenschaft davon gibt, wie man der Phantasie den Zügel schiessen lässt, um Vorstellungen zu finden, an die man eine gewünschte Befriedigung oder Tröstung meint knüpfen zu können. Dies ganze Spiel der Einbildungskraft wird dann als religiöser Glaube dargestellt, als ob es ebensosehr der Form wie dem Inhalte nach, und gleicher Weise in allen Teilen seines Inhalts, einen religiösen Wert repräsentirte. Dem gegenüber ist doch sicher das erste, was die Religionsphilosophie zu tun hat, dass sie frägt, was darin Religion sei. Mit aller Ehrerbietung vor den Schöpfungen der Phantasie, muss sie dieselbigen zergliedern, um in ihnen den Kern dessen zu suchen, was als religiöser Glaube geltend gemacht werden kann.

Es ist kein ausdrücklicher Beweis notwendig, dass aller Vorsehungsglaube von einer teleologischen Auffassung des Weltzusammenhanges untrennbar ist. Wie könnte die Herschaft des Zufalles in unserer Vorstellung zusammengehen mit der Wirksamkeit einer Macht, die mit dem Menschen und für ihn gewisse Zwecke erreichen will? Gibt es in der Welt nichts als Causalität, die durch allerlei Verhältnisse bestimmt wird, dann kann auch nicht mehr im Ernst von Vorsehung die Rede sein.

Es könnte die Frage aufgeworfen werden, ob dasselbe von der Denkweise zu sagen sei die, das Geistige und das Stoffliche von einander scheidend, zwar in dem Sittlichen eine Bestimmung des Menschen sieht, und in dem was dazu führt die Wirkung einer höheren Macht verehrt, aber in Natur und Geschichte nur blind wirkende Kräfte annimmt. Die dies meinen würden sich beklagen können, wenn man ihren Glauben an eine heilige Macht, die sie zum Guten führt und darin befestigt, nicht als den Kern des echt religiösen Vorsehungsglaubens gelten liesse. Sie würden behaupten können, dass es gerade aus einem religiösen Gesichtspunkte für etwas Nebensächliches angesehen werden müsse, welche Ideen jemand hinsichtlich der in Natur und Geschichte herschenden Gesetze hegt. Was ist davon zu sagen? Wir können uns nicht anmassen, zu bestimmen ob eine gewisse Denkweise das Recht hat, den einen oder anderen gebräuchlichen Namen für ihre besondere Auffassung zu verwenden. Aber in diesem Falle muss doch eingeräumt werden, dass dann der Begriff „Vorsehung" eine Modification erleidet, die aus ihm etwas ganz anderes macht, als was im Allgemeinen damit bezeichnet wird. Wird doch dadurch, nach der historischen und jetzt noch allgemeinen Auffassung, gerade das ausgeschlossen was das Charakteristische dieser Lehre bildet: die scharfe Scheidung des Geistigen und Materiellen. Der Vorsehungsglaube, im gewöhnlichen Sinne des Wortes, ist die ausdrückliche Leugnung einer nur durch endliche Factoren beherschten Welt. Insbesondere stellt er sich der Meinung entgegen, dass in den Schicksalen der Menschen und im Gang der Geschichte nicht anderes als Causalität ohne Finalität wirksam wäre. Wenn nun jemand meint, darin nichts anderes als dies erkennen zu können, würde es dann nicht auch besser sein, dass er dem was er meint einen andern Namen gäbe, als gerade den, der allgemein für das was er bestreitet gebraucht wird?

Der Vorsehungsglaube gehört zum Theismus. Er kann dort verschieden nuancirt werden, jenachdem im Gottesbegriff entweder die Transscendenz oder die Immanenz mehr die Oberhand hat. Im ersten Falle wird das Physische mehr als das Mittel angesehen werden, dessen die Gottheit sich zur Verwirklichung ihrer Zwecke bedient, im andern Falle wird die göttliche Wirksamkeit mehr eins mit der Naturwirksamkeit gedacht werden, so dass diese gleichsam die äussere Form des alles bewirkenden Göttlichen wird. Aber das bleibt nur ein Unterschied

des mehr oder minder. Steht es einmal fest, dass in Allem was es gibt die Offenbarung eines Gottes erkannt werden kann, dann wird der Unterschied in der Art auf welche die in Allem vorhandene Gottesoffenbarung näher aufgefasst wird, relativ unbedeutend im Vergleich mit der Gewisheit, dass man Alles als Werke Gottes ansehen, und also auch in Allem jene Weisheit und Güte voraussetzen kann, die von der Vorstellung, welche man sich von seinem Wesen bildet, unzertrennlich sind. Dabei kann vermieden werden was in den alten, supernaturalistischen Auffassungen von der göttlichen Regierung der Kritik so viel Stoff zum Anstoss gibt. Dass der Mensch sich einbildet die Absichten der Gottheit zu kennen, und dass er als solche gerade das auswählt was am besten mit seinen eigenen Wünschen übereinstimmt; dass demzufolge der Vorsehungsglaube aus einem Vertrauen auf höhere Leitung zum Deckmantel des Widerwillens wird, sich in Gottes Fügung zu schicken; das ist bei diesem Glauben eine Krankheitserscheinung, vor der man sich bei ernsthaftem Nachdenken und reiner Gesinnung hüten kann, von der aber wenigstens nicht behauptet werden darf, dass sie zum Glauben an die Vorsehung gehöre. Ebenso kann auch die Anerkennung oder Erwartung wundertätiger Dazwischenkunft gänzlich fortfallen, ohne dass dadurch der Vorsehungsglaube ins Herz getroffen würde. Auf dem Standpunkte der organischen Weltanschauung, auf dem aller Wunderglaube principiell ausgeschlossen ist, kann man doch in dem Ganzen wie in allen Einzelnheiten des Weltlaufes einen allesbeherschenden Willen Gottes voraussetzen, wodurch man auch in Hinsicht auf Alles das Vertrauen hegen darf, dass darin ein göttlicher Zweck, sowol für jeden besondern Teil wie für das grosse Ganze, verwirklicht werde. Dass man diesen Zweck nicht kennt, dass man nur blindlings zu folgen hat wie man geführt wird, braucht der Ueberzeugung keinen Abbruch zu tun, dass man immer und überall in der Hand Gottes, und dass man in ihr allezeit sicher ist. An dieser Ueberzeugung hat man genug. Man ist dadurch der Furcht überhoben, dem Spiel des Zufalls und der blinden Naturkräfte überliefert zu sein; man kann Ruhe finden in der Idee, dass, wenn man es auch nicht versteht, doch Alles was geschieht gut ist; man weiss dass auch die Zukunft nichts anderes bringen kann als was von der höchsten Weisheit angeordnet wird. Wie viel Rätsel dann auch ungelöst bleiben, es fällt doch Licht genug auf den Lebensweg, um denselben mit ruhigem Herzen weiter zu verfolgen.

Bei diesem Allem ist gleichwol immer die Voraussetzung d i e, dass die Wirklichkeit einer göttlichen Regierung auch für das Denken eine ausgemachte Sache sei. Scheute man sich nicht, in einem wissenschaftlichen Beweise sich einer populären Ausdrucksweise zu bedienen, die leicht misdeutet werden kann, so könnte man sagen: solcher Vorsehungsglaube beruht allezeit auf der Anerkennung eines persönlichen Gottes.

Aber wenn diese Vorstellung eines persönlichen Gottes nicht als ein Gegenstand eigentlicher Erkenntnis angesehen wird, sondern als eine Schöpfung der Phantasie, die dem Denken keinen Stoff zur Erweiterung seiner Erkenntnis zu liefern hat, kann auch dann noch der Vorsehungsglaube bestehen bleiben, und wenn ja, auf welchen Grund hin und in welcher Form?

Wenn wir die Antwort auf diese Frage suchen, ist es vielleicht nicht überflüssig, an das uns zu erinnern, was schon Schleiermacher lehrte, dass das Interesse des religiösen Glaubens nie fordern kann, Abhängigkeit von Gott und Naturzusammenhang als Gegensätze aufzufassen. Wol sind sie von einander zu unterscheiden. Das wurde auch von Schleiermacher nicht geleugnet. Einer der neuesten Schriftsteller über den Vorsehungsglauben [1]) verkennt seine Meinung, indem er von seiner Denkweise sagt: „Der Unterschied zwischen Religion und Philosophie wird auf ein Minimum reducirt, ja fällt eigentlich ganz und gar fort. Die erstere ist nichts anderes als das Gefühl, die Gemütsbewegung, welche durch die philosophische Einsicht in den Naturzusammenhang zustande gebracht wird. Ein unreligiöser Mensch ist eigentlich nichts anderes als ein der Gemütsbewegung nicht fähiger Philosoph". Nichts streitet mehr sowol mit dem Grundgedanken des ganzen Systems, wie mit der Ausführung des Lehrstückes „von der Erhaltung" (in §§. 46—49 des „Christl. Glaubens"). Im Vordergrunde steht dort die Behauptung: „das fromme Selbstbewusstsein, vermöge dessen wir alles was uns erregt und auf uns einwirkt in die schlechthinige Abhängigkeit von Gott stellen, fällt ganz zusammen mit der Einsicht, dass eben dieses alles durch den Naturzusammenhang bedingt und bestimmt ist". Es ist doch ein grosses Misverständnis, wo so bestimmt von dem Zusammenfallen zweier Bestimmungen, deren jede für sich da ist, gesprochen wird, die eine zur Folge der andern zu machen. Das fromme Selbstbewusstsein, kraft dessen wir alles, was uns erregt und auf uns einwirkt, in die schlechthinige Abhängigkeit von Gott stellen, wäre „nichts anderes" als das Gefühl, die Gemütsbewegung, welche durch die philosophische Einsicht in dem Naturzusammenhang zustande gebracht wird! Und darum wäre die Religion nur der Rückschlag der philosophischen Einsicht? Und dann wäre auch die Religion nur für die, welche einer philosophischen Einsicht fähig sind? Man braucht nur die Erläuterung dieser These bei Schleiermacher nachzulesen,

[1]) Dr. A. G. van Hamel, Proeve eener kritiek van de leer der goddelijke voorzienigheid (Versuch einer Kritik der Lehre von der göttlichen Vorsehung). Groningen 1879 S. 54.

um sich zu überzeugen, dass nichts von dem allen auf seine Rechnung gesetzt werden kann. Er bekämpft die Meinung, dass die beiden Bestimmungen einander ausschlössen, dass gesagt werden dürfte: „je klarer wir uns etwas in seiner vollkommenen Bedingtheit durch den Naturzusammenhang denken, um desto weniger könnten wir zum Gefühle seiner schlechthinigen Abhängigkeit von Gott kommen, und umgekehrt, je lebendiger dieses Gefühl sei, um desto mehr müssten wir den Naturzusammenhang desselben unbestimmt dahin gestellt sein lassen". Dem gegenüber behauptet er, dass die beiden nicht nur einander nicht ausschliessen, sogar einander nicht beschränken, sondern dass sie so zu einander gehören, dass die eine die andere hervorruft, und dass sie, je kräftiger und vollkommener sie sind, auch desto vollkommener Eins werden müssen. Er gebraucht selbst den Ausdruck, dass beide dasselbe seien, nur von einem verschiedenen Gesichtspunkte aus gesehen. Dann bleibt gleichwol diese Verschiedenheit des Gesichtspunktes bei ihm noch als ein wirklicher Unterschied übrig. Wie könnte das auch anders sein in einem Systeme, dessen Grundgedanke ist: die Religion in ihrer Unabhängigkeit von aller Weltwissenschaft geltend zu machen? Wie könnte darin ein unreligiöser Mensch für nichts anderes als für einen der Gemütsbewegung nicht fähigen Philosophen erklärt werden?

Schleiermacher's eigene Anwendung der genannten Behauptung findet man im §. 47: „Aus dem Interesse der Frömmigkeit kann nie ein Bedürfnis entstehen, eine Tatsache so aufzufassen, dass durch ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtsein durch den Naturzusammenhang schlechthin aufgehoben werde". Wird dies von ihm hauptsächlich mit Hinsicht auf den Wunderglauben behauptet, so ist es doch eine allgemeine Regel, die von allem Naturzusammenhange gilt. Was es auch sein möge, das vom religiösen Menschen in das Licht der Abhängigkeit von Gott gestellt wird, nie kann im Namen des religiösen Interesses gefordert werden, dass die Abhängigkeitsbeziehung zu Gott an Stelle des Naturzusammenhanges zu treten habe. Wir kennen nichts anderes als Natur, und nichts kann, durch irgendwelche darauf angewandte Auffassung, für uns den Charakter der Natur verlieren. Wenn dann das religiöse Motiv noch eine andere Auffassung vom Ganzen der Dinge und von jedem Teile desselben erfordert, so muss dabei die des Naturzusammenhanges doch allezeit in ihrem Rechte und ungeschmälert bleiben. Dass dies möglich ist, dass im Wesen der religiösen Weltanschauung nichts liegt, wodurch es unmöglich würde, — das ist die Behauptung Schleiermacher's.

Es versteht sich von selbst, dass auf der Grundlage unserer allgemeinen Auffassung der Religion kein anderer Vorsehungsglaube aufgebaut werden kann, als ein solcher, in dem diese Behauptung bedingungs-

los anerkannt wird. Wenn dieser Glaube von einer supernaturalistischen Weltanschauuung untrennbar wäre, so würden wir unverhohlen erklären müssen, dafür sei bei uns kein Platz. Nirgends haben wir bei unserer Untersuchung des Wesens und Rechtes der Religion Veranlassung gefunden, in ihrem Namen eine Ausnahme zu machen von dem, oder einen Eingriff zu tun in das, was die Naturwissenschaft hinsichtlich der allgemeinen und unwandelbaren Gültigkeit des Causalzusammenhanges lehrt. Wie könnten wir denn das Recht einer Denkweise anerkennen, die, aus vermeintem religiösen Interesse, diesem Ergebnis der Wissenschaft widerspräche?

Aber wenn man mit Schleiermacher annimmt, dass aus dem Interesse der Frömmigkeit, und also auch aus dem Interesse des frommen Vorsehungsglaubens, niemals das Bedürfnis hervorgehen kann, ein Factum so aufzufassen, dass durch die Abhängigkeit von Gott die Gebundenheit an den Naturzusammenhang aufgehoben würde, dann fällt diese Schwierigkeit gänzlich fort. Dann kommt man hingegen ganz auf die Linie unseres Gedankenganges bei der Untersuchung nach dem Verhältnis von Causalität und Finalität, und weiter von Naturordnung und sittlicher Ordnung. Dabei haben wir doch immer an der Regel festgehalten, dass wir, indem wir die Wirklichkeit erkennen wollten, auch unbedingt anerkennen mussten, was als die Wirklichkeit des Naturzusammenhanges sich ergibt. Lehrt nun die Naturuntersuchung, dass das Sein und das Sosein mit Notwendigkeit durch den Zusammenhang des Ganzen bestimmt wird, so dürfen wir auch bei der teleologischen Anschauung, zu der wir durch die Bedeutung des Pflichtbewusstseins geführt werden, keine andere Erklärung als die der absoluten Immanenz zulassen. So suchten wir den Zweck nicht ausser oder über der Naturwirkung, sondern in der Bestimmtheit alles Natürlichen durch eigene Wesenseigentümlichkeit. So nahmen wir an, dass die Herschaft einer sittlichen Ordnung in der Welt gedacht werden muss als Verwirklichung dessen, was als Idee in der Wirklichkeit unterschieden werden kann, und was, um sich zu verwirklichen, nichts anderes nötig hat als die Wirkung immanenter Kraft gemäss ebensosehr immanentem Gesetze.

Für unsere Würdigung des Vorsehungsglaubens ist es deshalb eine Frage von höchster Bedeutung, ob wirklich Schleiermacher mit seiner Behauptung Recht hat, dass die Religion gewisse Tatsachen nicht aus dem Naturzusammenhang zu lösen braucht, um sie als von Gott allein abhängig ansehen zu können. Auf unserm Stnndpunkt kann diese Frage nie anders als bejahend beantwortet werden. Was wir als das Wesen der Religion und des religiösen Glaubens erkannt haben, verbietet uns, das religiöse Interesse in irgend etwas anderes zu setzen, als in das, was der Herschaft der sittlichen Ordnung in der Welt förderlich sein kann. Nun kann man sagen, dass dazu, ausser dem

Gewöhnlichen im Lauf der Welt und des Lebens, auch viel Aussergewöhnliches, für das uns die Erklärung fehlt, gedient hat und noch dienen kann. Man kann auf das hinweisen, was die Menschheit, gerade für ihre sittlich-religiöse Entwicklung, dem Auftreten von Persönlichkeiten verdankt, die durch eine uns vollkommen unbegreifliche Initiative einen neuen Anfang in der Geschichte machen. Man kann daran erinnern dass, ebenso wie im Grossen tief eingreifende Weltereignisse einen entscheidenden Einfluss auf sittlichem Gebiete haben, so auch im Kleinen allerlei besondere Lebenserfahrungen das menschliche Denken und Handeln beherschen. Man kann mit Einem Worte behaupten, dass wenn die Religion ein Interesse an der Herschaft der sittlichen Ordnung hat, dies Interesse sich ebensosehr auf alles bezieht, was ihre Herschaft ausbreiten oder steigern kann, und also am meisten auf das, was dazu am meisten beitragen kann. Alles völlig wahr. Aber wie liegt darin, und ist daraus jemals abzuleiten, dass ein religiöses Interesse damit verbunden sein sollte, das was so die Herschaft der sittlichen Ordnung befördern kann als nicht begründet in dem gewöhnlichen Naturzusammenhang zu denken? Ist die Bedeutung des Propheten für die Religion weniger gross, wenn man in ihm zwar eine besondere, aber doch natürliche menschliche Entwicklung voraussetzt? Hat der Eindruck, den irgend ein besonderer Vorfall bei dir zuwege gebracht hat, geringere Bedeutung, wenn du darin nur ein gewöhnliches Ereignis siehst, das für dich, durch die Gemütsbestimmung, in der du warst, einen Wert erhielt, den es für andere nicht hatte? Erwiedere nicht darauf, dass dein religiöser Glaube dich doch treibt, in Etwas, was so merkbar eine aussergewöhnliche sittliche Wirkung verursachen musste, eine göttliche Fügung zu verehren. Denn das ist die Frage nicht. Dass du in Allem Gottes Fügung erkennst, und dass diese Ueberzeugung dich um so viel kräftiger ergreift, je nachdem sei es das Bedeutende oder das Unerwartete darin dich tiefer trifft, das ist vollkommen zu begreifen. Aber die Frage ist, ob du dazu nötig hast, den Naturzusammenhang bei dem, was diesen Eindruck in dir erweckt hat, fortzudenken. Das kann niemand im Ernste behaupten. Wäre die Rede von einem kirchlichen oder dogmatischen Interesse, dann wäre es etwas anderes. Der Katholicismus hat als Kirche ein wesentliches Interesse an der Ableitung seiner Autorität aus dem Eingriffe Gottes in den Weltlauf. Das alte protestantische Lehrsystem stützte sich gänzlich auf die göttliche Eingebung der Schrift. Aber ein wesentlich religiöses Interesse, nämlich ein solches, wodurch die subjective Frömmigkeit befördert werden kann, ist unabhängig von der Erklärung, die von dem dazu dienenden Mittel gegeben werden kann. Schon vor mehr als hundert Jahren hat Lessing das mit solcher Klarheit auseinandergesetzt, dass man kaum begreifen kann, wie jemand sich der Anerkennung dessen entziehen könnte.

Wenn wir das als anerkannt voraussetzen, so bleibt für uns die Frage übrig, was in unserer Auffassung vom Wesen und Recht der Religion und des religiösen Glaubens enthalten ist, das als Grundlage des Vorsehungsglaubens dienen kann. Vieler Worte wird es nicht bedürfen, um das deutlich zu machen.

Dr. G. A. van Hamel hat, in der bereits citirten Schrift, „die Wahrheit des Vorsehungsglaubens" gesetzt in „einen festen Glauben an den Wert sittlicher Ideale und eine tiefe Verehrung ihrer Macht", oder in „Gefühl der Gebundenheit an das Sittengesetz oder die sittliche Weltordnung, und Ueberzeugung, dass dies Gesetz zum Heile führt" (S. 79). Hört man nur diese Ausdrücke, so wird man gern zugeben, dass, wenn nicht Alles, so doch etwas sehr Wesentliches dieses Glaubens darin genannt ist. Wenn man aber diese Worte in Zusammenhang mit dem durchgehenden Grundgedanken der Schrift dieses Autors bringt, dann gewahrt man, dass sie von ihm nur gemeint sind im Sinne subjectiver Idealbildung mit daran verbundenem Vertrauen zu der Möglichkeit stets mehr annähernder Erreichung des Ideals. Dann muss man sagen dass, wie viel Wert dies im Uebrigen auch haben mag, es doch nicht als „die Wahrheit des Vorsehungsglaubens" passiren kann. Es würde an die Stelle dieses Glaubens gesetzt werden können, aber als ein anderer Glaube. „Wahrheit des Vorsehungsglaubens" kann eine Auffassung nicht heissen, bei der das verloren gegangen ist, was gerade das Charakteristische des Vorsehungsglaubens ausmacht. Wenn man alles Nebensächliche, namentlich alle supernaturalistische Einkleidung, davon absondert, dann bleibt doch stets als Grundgedanke übrig: Vertrauen auf eine objective Macht und Glaube an einen sich verwirklichenden Zweck. Auf diese beiden Punkte haben wir denn auch bestimmter unsere Aufmerksamkeit zu richten.

Um nicht in Wiederholung zu geraten, will ich hier nur auf das verweisen, was früher über den Begriff der sittlichen Weltordnung vorgebracht ist. Davon kommt jetzt vor allem in Betracht, dass wir in dieser Ordnung das immanente, im Wesen der Dinge selbst begründete Gesetz, das sich für uns im Pflichtbewusstsein enthüllt, meinten erkennen zu müssen. Nicht also die Resultante der Vielheit der individuellen sittlichen Bestrebungen, sondern vielmehr deren Grund, der nicht in dem collectiven sittlichen Bewusstsein einer Gemeinschaft aus dem Zusammenwirken ihrer Mitglieder entsteht, sondern sich als das Geheimnis ihrer Anlage offenbart. Darum konnten wir ihr einen objectiven Charakter zuschreiben, wieder nicht in dem Sinne, in welchem jedes, auch jedes conventionelle Gesetz objective Autorität gegenüber dem Bürger hat, sondern in dem absoluten Sinne, dass sie sich metaphysisch-objectiv bei jedem Menschen und in jeder Vereinigung von Menschen geltend macht. Wir anerkannten sie also ganz und voll als objective Macht. Hiermit

würde den Erfordernissen für den Bestandteil des Vorsehungsglaubens Genüge getan sein, der auf die Herschaft des Sittengesetzes über Individuen und Völker Beziehung hat.

Aber wir meinten weiter kommen zu können. In dem unbedingten Pflichtbewusstsein fanden wir das Postulat einer solchen Beschaffenheit der Welt, dass das Sittengesetz darin herschen kann. Das eine lässt sich nicht ohne das andere denken, und so müssen wir annehmen, dass die Naturordnung, mit Allem was sie umfasst, als Mittel zur Selbstverwirklichung der sittlichen Ordnung dienen kann und soll. Ihre Objectivität bleibt dadurch nicht auf das beschränkt, was sich uns als Gesetz auf sittlichem Gebiete offenbart, sondern dehnt sich über Alles aus, ohne welches ihre Herschaft undenkbar ist. Was wäre davon auszuschliessen? Bei dem unverbrüchlichen Zusammenhange von Allem mit Allem in der Welt, gibt es keine Möglichkeit, Grenzen zu ziehen zwischen dem, was nur Naturordnung und dem, was zugleich Mittel und Form für die sittliche Ordnung wäre. Wenn sie herscht, dann kann auch ihrer Herschaft nichts entgegen sein, und müssen wir im Ganzen der Dinge, im Weltzusammenhange und im Weltlaufe, ihre Macht und ihr Wirken voraussetzen. Bei dieser Ueberzeugung kommt man von selbst zu einer andern Weltanschauung, als die ist, welcher die Naturwissenschaft bei ihrer Untersuchung folgt. Dann ist es ja nicht möglich, bei einer Beziehung nur von Ursache und Folge in allem Daseienden stehen zu bleiden. Hängt doch dabei das Resultat von der Zufälligkeit im Zusammentreffen gewisser Factoren ab, und diese Zufälligkeit ist mit der Herschaft einer sittlichen Ordnung unvereinbar. Man muss deshalb schliessen, dass der Causalzusammenhang aller Naturwirkung als Mittel dienen soll, um das zustande zu bringen, was von dem Alles beherschenden Gesetze erfordert wird. Es muss in der Welt ein Zweck sein, nach dem Alles strebt, weil er als Bestimmung in Allem liegt, ein Zweck zu dessen Verwirklichung Alles, ohne irgendwelchen Unterschied, mitwirken muss.

Sind hierin nun nicht die Elemente des Vorsehungsglaubens vorhanden?

Gewis findet man darin keinen Grund für die Anmassung des Menschen, bestimmen zu wollen, was Gott zu tun habe. Luther hätte sich darauf nicht für die Dreistigkeit berufen können, mit der er am Krankenbette Melanchthon's Gott bedrohte, dass, wenn dies kostbare „Organon" nicht gesunde, er nie mehr etwas von Seinen Verheissungen glauben werde. Vorsehungsglaube muss doch wol an erster Stelle Gottesglaube sein, und darum seinen religiösen Charakter in der Unterwerfung an den höheren Willen zeigen.

Auch ist hierin keine Unterstützung für das blinde Vertrauen, dass, wofern man nur mit guter Absicht irgend ein Unternehmen beginne,

das Glücken derselben durch eine liebreiche Vorsehung verbürgt sei. Wann hat je die echte Frömmigkeit den Erfolg als Beweis, dass Gott mit uns ist, angesehen?

Am wenigsten wird hierdurch Antwort auf die Frage gegeben, die man immer wieder hört: wozu dies oder jenes doch dienen solle? Zum wenigsten keine andere Antwort als die einzige, an die wir Menschen uns wagen dürfen: probire es nur, dadurch, dass du es zu dem gebrauchst, wozu alles dienen muss, zur Herschaft der sittlichen Ordnung.

Ueberhaupt, kommt man hiermit nicht zu dem Glauben an eine Vorsehung, die auf alle Fragen eine Antwort hat, die forträumt, was uns behindert, die immer bereit ist, uns beizuspringen, wo wir es wünschen. Zu solch einem Hausgotte kann die Philosophie uns nicht verhelfen.

Aber der echt religiöse Vorsehungsglaube hat zu seiner Rechtfertigung an dieser Anerkennung einer sittlichen Weltordnung genug. Er ist sogar nichts anderes als sittlich-teleologische Weltanschauung theistisch aufgefasst. Findet er nun diese Weltanschauung durch das philosophische Denken anerkannt und bestätigt, so ist er völlig in seinem Rechte, wenn er sie in die theistische Form umsetzt, in der sie erst das Gemüt ansprechen kann. Diese dichterische Einkleidung fällt nicht unter die Kritik des Denkens. Nur wenn sie sich an Vorstellungen wagte, die im Streite mit dem rein religiösen Charakter des Glaubens wären, würde sie des Misbrauchs ihrer Freiheit beschuldigt werden können. Uebrigens aber gehört ihr der ganze Reichtum und der volle Genuss der Bildersprache, in der von Alters her das kindliche Gottvertrauen seinen schönsten Ausdruck gefunden hat. Nicht allein braucht dabei nicht ängstlich gefragt zu werden, ob jede dichterische Vorstellung sich auf einen reinen Begriff zurückführen lasse — eine Poesie, die so sclavisch am Gängelbande der Philosophie bliebe, würde nicht viel Herrliches hervorbringen — sondern es kommt, bei der in aller Poesie so charakteristischen Neigung zur Personification, das Denken ihr hier ermutigend zu Hülfe. Fanden wir doch auch dies, dass, wenn sich auch die Personification im theistischen Gottesbegriff nicht philosophisch rechtfertigen lässt, doch die Auffassung des Weltzusammenhanges als sich verwirklichender Idee bei uns in keine andere Denkform als in die der bewussten Bezweckung hineinpasst. Wir hatten kein Recht, daraus auf einen bewussten Weltgrund zu schliessen. Aber wenn das Denken keine bessere Form hat, um das, was es in der Welt erkannt hat, in einen Begriff zusammen zu fassen, als die menschliche Form des bewusst einen Zweck Setzens und Verwirklichens, dann liegt darin doch für die Poesie eine Ermutigung, sich in ihren Schöpfungen dieser Personification, durch welche die Weltordnung zur göttlichen Regierung, und der Weltzweck zu Gottes Willen wird, unbekümmert zu

bedienen. Für den Evolutionismus hat diese Glaubensvorstellung keine andere Bedeutung als die eines unschuldigen, aber durchaus wertlosen Phantasiespieles. Aber bei unserer Weltanschauung können wir darin eine Wahrheit erkennen, deren Einkleidung zwar nicht durch logische Beweisführung gerechtfertigt werden kann, deren Inhalt aber in Uebereinstimmung mit den Begriffen ist, zu denen wir durch das unabhängige Denken geführt wurden.

Zu den teuersten Vorstellungen des Vorsehungsglaubens gehört die der Sorge Gottes für das Kleine, das, wie unbedeutend für die Welt es auch sein mag, doch von ihm nicht vergessen wird. Es ist nicht zu leugnen, dass gerade in dieser Richtung der meiste Misbrauch mit der Umsetzung des menschlichen Wunsches in vorausgesetzte Absicht Gottes getrieben ist. Aber doch gehört diese liebliche Bildersprache, dass kein Sperling zur Erde fällt ohne den Willen des himmlischen Vaters, und die kühne Versicherung, dass auch die Haare unseres Hauptes alle gezählt sind, mit zu der classischen Sprache dieses Glaubens. Und warum sollte sie auch nicht? Fällt nicht, bei denkender Anschauung der Welt, jeder Unterschied von klein und gross, unbedeutend und wichtig, völlig weg? Je besser man den Zusammenhang in der Natur kennen lernt, desto mehr begreift man die Bedeutung, die Alles, auch das scheinbar Geringste, für das grosse Ganze hat. Gibt es einen Weltzweck, dann gibt es auch nichts in der Welt, das damit nicht in Verbindung stünde, und was ist dies anders als der wissenschaftliche Ausdruck für das, was der fromme Glaube in jener schönen Poesie ausspricht? Wenn wir sagen, dass im Weltzusammenhange kein wirklicher Unterschied zwischen klein und gross da ist, kann dann die Glaubenspoesie nicht versichern: Gott will eben so wenig, dass einer dieser Kleinen verloren gehe, als dass der Himmel je von seinem Orte wiche?

Aus diesem Allen folgt, dass, auf dem Standpunkt, auf welchen wir uns entsprechend der vorhergehenden Untersuchung stellen müssen, ein Unterschied gemacht werden muss zwischen dem, was im Vorsehungsglauben zur Grundlage der religiösen Weltanschauung gehört, und dem, was zur Einkleidung in dichterische Form dient. Das Recht des ersten muss von der Religionsphilosophie beurteilt werden. Das andere, die Poesie, steht über ihrer Kritik, mit Ausnahme der Frage nach dem religiösen Gehalte der Vorstellungen. So findet sie in mancher Auffassung der göttlichen Vorsehung Veranlassung zu dem Bedenken, dass das Religiöse darin mit unreinen, oder wenigstens nicht dem Wesen der Religion entnommenen, Bestandteilen vermischt sei. Wenn aber diese Kritik sich nicht hören zu lassen braucht, dann kann sie in der Glaubensvorstellung nicht nur das Recht einer Form, die für das Gemütsleben

unentbehrlich ist, schätzen, sondern ebensosehr das Recht eines Inhaltes, der sich als Begriff philosophisch rechtfertigen lässt. In diesem Sinne kann sie die Wahrheit des Vorsehungsglaubens anerkennen.

Sollte das für den religiösen Glauben keinen Wert haben? Wir können diese Frage am besten durch unser eigenes Gemütsleben beantworten lassen. Der Vorsehungsglaube ist doch für uns nicht nur eine Erscheinung, die wir bei Andern wahrnehmen, auch in unserm eigenen Leben ist er, oder kann er wenigstens eine Macht sein, die unsere Stimmung beherscht, und bei der wir immer wieder die Kraft und das Vertrauen suchen, die wir für alles, was uns zu tun nnd zu tragen auferlegt wird, nötig haben. Wenn wir uns dann gehorsam unter die Zucht des Denkens stellen und uns keine Illusionen hinsichtlich des metaphysischen Wertes der Bildersprache machen, deren jener Glaube sich bedient; wenn wir weiter ehrlich die Regel respectiren, dass im Namen der Religion nur das behauptet werden kann, was wesentlich ein religiöses Interesse ausmacht, und uns deshalb falscher Vorstellungen, die keinen anderen Grund als unsere Wünsche haben, enthalten; ist was uns dann übrig bleibt nicht immer noch etwas von unvergleichlichem Werte? Es bleibt dann doch dies: dass wir in der Welt uns bewegen können mit dem festen Glauben an eine allen Zufall und alle Uebermacht blinder Naturwirkung ausschliessende sittliche Ordnung; dass wir in Allem einen Zweck voraussetzen können, der mit an uns verwirklicht werden soll; dass wir Allem Bedeutung verleihen können, dadurch dass wir es zu dem gebrauchen, was uns von jenem Zwecke in den Forderungen unseres eigenen Gewissens offenbar wird; dass wir bei all' unserm Tun und aller unserer Lebenserfahrung durch das Vertrauen auf die siegreiche Macht des Guten in der Welt gestützt werden können. Wer davon überzeugt ist, der steht ganz anders dem gegenüber, was das Schicksal über ihn verhängt, und was das Leben ihm auferlegt, als der, welcher die Herschaft der sittlichen Ordnung in der Welt nicht kennt oder nicht anerkennt. Mag er nicht mehr von dem Geheimnis, das sich hinter dem Laufe der Welt verbirgt, w i s s e n, er kann mehr von dem, was ihm in dieser Welt als seine Aufgabe angewiesen ist, t u n. Und warum sollte er, wenn er diese Anschauung vor seinem Denken zu verantworten weiss, sich nicht auch die schöne Poesie zueignen, in der sie sich ihm zuerst kund getan und sein Herz gewonnen hat? Vernünftigkeit des Glaubens braucht nicht in Kälte auszuarten. Es ist eine verkehrte Ansicht, dass Philosophie nnd Poesie einander ausschlössen. Der Philosoph darf nicht dulden, dass ihm, wegen seines Vorrechtes, die Wahrheit in der dichterischen Form besser unterscheiden zu können, das Recht abgesprochen werde dieselbe zu g e n i e s s e n, und zwar gerade in der Form, in welcher sie auch für sein Gemütsleben eine heiligende und tröstende Macht werden

kann; er leugnet ganz bestimmt, dass ihm in der sittlichen Ordnung der Vater im Himmel verloren gehe.

Eng mit dem Vorsehungsglauben verbunden, ja als Kehrseite unzertrennlich von ihm, kommt in jeder Religion eine gewisse Theodicee vor. Der Name hat erst durch Leibniz's berühmte „Essais" (1710) Bürgerrecht im theologischen Sprachgebrauch erlangt, aber was mit diesem Namen bezeichnet wird, ist so alt wie das Denken über die Beziehung zwischen Gott und Welt. Sobald der Mensch zur Anerkennung einer Gottheit gekommen war, und ihr Macht über den Lauf der Dinge in der Welt, sei es auch anfänglich nur für einen beschränkten Kreis, zuschrieb, so musste sich auch die Frage erheben, wie das was man in der Welt sah in Uebereinstimmung mit dem was man hinsichtlich dieser Gottheit glaubte zu bringen sei. Diese Frage gewann fortwährend an Bedeutung, in dem Masse als die Macht der Gottheit grösser und mehr in Einer Hand gedacht wurde; und im Monotheismus, der alles, was in der Welt geschah, als göttliche Fügung betrachtete, erhielt sie ein Gewicht, das manchmal für das Recht des Glaubens bedenklich scheinen musste. Wie ist Gottes Wirken in dem vielen und vielgestaltigen Leiden, unter dem Alles in der Welt gebückt geht, zu erkennen? Wie ist ihm zuzuschreiben oder mit seiner Regierung zu reimen das Vorhandensein des sittlich Bösen in der Menschheit? Wie ist, wenn alles von ihm kommt, jenes Misverhältnis zwischen Tugend und Glück zu rechtfertigen, das jeden bei der Verteilung der menschlichen Lose auf Erden ärgern muss? In den ältesten Zeugnissen des religiösen Glaubens findet man bereits die Versuche, den Zweifel, den diese Fragen hervorrufen, zu beseitigen, und bei jeder neu erstehenden religiösen Auffassung ist auch wieder die Theodicee der Gegenstand neuer Sorge für das Denken, welches den Glauben gegen die Aergernisse, denen er in der wirklichen Beschaffenheit der Welt begegnet, sicherstellen will.

Bei Pfleiderer (II, 356—376) kann man eine kurze, aber inhaltreiche Uebersicht der Geschichte dieser Versuche zur Rechtfertigung Gottes finden. Dabei verdient auch unsere Aufmerksamkeit das von ihm entworfene Schema aller verschiedenen Weisen, auf welche das Dasein des Bösen in der Welt, mit der Absicht das Anstössige das für den religiösen Glauben darin liegt fortzuschaffen, erklärt worden ist (S. 354 ff.).

Ohne uns in diese Einzelheiten einzulassen, können wir hier die Frage stellen: was eigentlich von der Theodicee beabsichtigt werde. Wie der Name sagt, ist es ihr um eine Rechtfertigung Gottes zu tun. Dasselbe was mit ähnlicher Terminologie vom Apostel Paulus hinsichtlich Gottes behauptet wird: εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν

ἐκ πίστεως (Röm. 3, 26). Er meint: Gottes Handlungsweise würde nicht zu rechtfertigen gewesen sein, wenn er die Sünden nur übersehen haben würde. Da nun aber durch die neue Heilsordnung Schuldvergebung und Annahme zur Kindschaft auf Glauben hin an die Stelle der gesetzlichen Zurechnung getreten sind, so ist Gott jetzt auch δίκαιος d. h. so wie er als Gott sein muss.

Das ist, bei aller Verschiedenheit der Ausführung, stets der Gedankengang der Theodicee. Man hat eine gewisse Vorstellung dessen, was Gott sein muss, und nun kommt die Frage, ob damit in Uebereinstimmung zu bringen sei, was man in der Welt als Gottes Werk ansehen muss. Leibniz nennt seine Theodicee: „Essais sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal". Im Vordergrunde steht der Begriff der Güte Gottes. Steht die fest, so muss auch Alles, was von Gott stammt, ein Werk dieser Güte sein, und kann man nun die Kennzeichen davon an irgend einem Punkte in der Wirklichkeit nicht entdecken, so steht man vor einem Rätsel, dessen Lösung durch die Theodicee gesucht werden muss.

Solch eine Theodicee ist unentbehrlich, sobald man einen bestimmten Gottesbegriff in Harmonie mit einer bestimmten Beschaffenheit der Welt meint bringen zu müssen. Man darf sich gleichwol nicht verhehlen, dass damit auch Schwierigkeiten verknüpft sind. Immer natürlich die grosse Schwierigkeit, dass die vorausgesetzte Harmonie bei weitem nicht überall nachzuweisen ist. Das letzte Wort der vermeintlichen Rechtfertigung Gottes lautet manchesmal: Gott ist gross, wir begreifen ihn nicht. Aber das ist ein Bedenken gegen das Resultat des Versuches. Es gibt auch solche gegen den Versuch selbst.

Wir tadeln an dem Pessimismus, dass er sich törichter Einbildung hingibt, wenn er einen Massstab zu besitzen meint, nach dem er den Wert der Welt bestimmen kann. Aber ist es denn nicht ziemlich dasselbe, wenn der Glaube die Beschaffenheit der Welt nach dem beurteilt, was er als übereinstimmend mit Gottes Vollkommenheit und darum als gut ansieht? Weiss der Glaube denn, wenn er Gott die höchste Vollkommenheit zuschreibt, wie eine Welt eingerichtet sein müsste, die von dieser höchsten Vollkommenheit gemacht und geleitet wäre? Würde in einer solchen Welt der Unschuldige nicht mit und durch den Schuldigen zu leiden haben? Würde in ihr kein grosses Misverhältnis zwischen dem Schicksal des Menschen und seinem sittlichen Werte vorkommen können? Könnte in ihr das edle, selbstsuchtlose Streben nicht unter der Uebermacht der Selbstsucht oder Gewalt untergehen? Warum nicht? Der Pessimismus macht sich selbst die Aufgabe, aber auch uns andern die Kritik leicht, dadurch dass er Alles auf die Lustbilance stellt, und, wenn diese ein negatives Resultat ergibt, die Einrichtung der Welt für schlecht erklärt. Der gläubige Optimismus scheint

sich hoch über diese Oberflächlichkeit zu erheben, aber ist nicht doch ein gutes Teil davon in dem Wahne enthalten, er könne Gott in Seinem Werke rechtfertigen? Er will zu dem Zwecke nachweisen, dass was Gott getan habe auch gut sei. Aber was ist denn gut? Ist weniger Anmassung in der Behauptung gelegen, dass die Welt gut sei, als in der Thesis, dass sie nichts tauge? Die ganze Idee, Gott in seinem Werke zu rechtfertigen, beruht doch auf der Voraussetzung, dass der Mensch beurteilen könne, was für Gott gut sei, wie Gott sein und handeln müsse.

Wie begründet aber auch diese Kritik sein mag, so würde sie uns doch auf einen falschen Weg bringen, wenn sie uns die Theodicee als ein Erzeugnis menschlicher Anmassung anzusehen lehrte. Ihr Ursprung muss vielmehr aus einer gewissen Verlegenheit abgeleitet werden, denn sie ist stets ein Widerklang entstandenen Zweifels. So lange die Glaubensgewisheit ungestört bleibt, kommt das Bedürfnis und darum auch der Gedanke nicht auf, die Voraussetzungen des Glaubens hinsichtlich der Welt verteidigen zu wollen. Erst wenn ein Zwiespalt zwischen diesen Voraussetzungen und dem was die Wirklichkeit zu lehren scheint entsteht, wenn demzufolge der Zweifel an dem Rechte dessen was der Glaube voraussetzt erwacht, dann werden die Hülfsmittel gesucht, um dieses Recht zu bestätigen. Was zuerst nur ein Ausdruck des Glaubens war, muss dann als beweisbare Behauptung vorgetragen werden. Die unmittelbare Glaubenszuversicht: die Welt muss wol gut sein, denn sie ist Gottes Werk, wird dann in die Behauptung umgestaltet: die Welt ist gut. So gerät die Theodicee in den Schein, eine objective Wertbestimmung der Welt geben zu wollen, während es ihr doch nur um die Rechtfertigung einer Voraussetzung des Glaubens zu tun ist. Wenn man dies bedenkt, wird man den Vorwurf der Anmassung lieber zurückhalten. Aber die soeben genannten Bedenken behalten alle ihre Kraft. Kann doch diese Rechtfertigung der Glaubensvorstellung nur durch den Nachweis geschehen, dass die Welt wirklich so sei, wie sie sein muss, um für ein Werk Gottes gehalten zu werden d. h. durch die Wahl und den Gebrauch eines Massstabes, an dem das Göttliche von dem Ungöttlichen unterschieden werden kann. Keine Theodicee kann dieser Kritik entgehen, und darum lässt sich keine vor dem Denken rechtfertigen.

Bei der von uns vorgetragenen Auffassung vom Wesen des religiösen Glaubens und vom Charakter aller Glaubensvorstellungen, ist keine Veranlassung vorhanden, um eine Rechtfertigung Gottes zu suchen, und kommen also auch alle die Bedenken gegen jede Theodicee nicht in Betracht. Wir haben keinen Gottesbegriff aufgestellt, dem die Beschaffenheit der Welt entsprechen müsste, und fern davon, der Gottheit bestimmte Eigenschaften zuzuschreiben, die in einer göttlichen Welt-

regierung sich wieder finden müssten, haben wir im Gegenteil gemeint, dass jede Umsetzung von Gemütseindrücken in Vorstellungen göttlicher Vollkommenheit, sobald sie mehr als Poesie sein will, das Denken in unüberwindliche Schwierigkeiten verwickelt. Wir haben nur die Immanenz einer sittlichen Ordnung in der Naturordnung angenommen, und wenn es uns gleich schien, als ob unser Denken für diesen Begriff keine bessere Form als die Analogie unserer eigenen Vernunft hätte, so haben wir doch die Behauptung nicht gewagt, dass die Beschaffenheit der Welt aus einer höchsten Vernunft erklärt werden müsse, die der Art nach dem entspräche was wir menschliche Vernunft nennen. Wenn wir dann in der Welt die Erscheinungen antreffen, die bei einer andern Denkweise das Bedürfnis einer Theodicee entstehen lassen, dann macht sich für uns dies Bedürfnis nicht fühlbar. Denn was Anderen rätselhaft oder ärgerlich erscheint, weil sie es in Uebereinstimmung meinen bringen zu müssen mit einer darin von ihnen vorausgesetzten Regierung Gottes, ist für uns nichts anderes als die überall vorhandene Causalverbindung, in der wir wol Finalität voraussetzen, ohne dass wir sie jedoch, um unsere Voraussetzung festzuhalten, nachzuweisen brauchen. Noch sollte man meinen können, wir müssten in Verlegenheit geraten durch unser Unvermögen, den teleologischen Charakter alles Causalzusammenhanges in der Welt nachzuweisen, wenn wir einen bestimmten Zweck als das Ziel genannt hätten, auf welches Alles in der Welt hinauslaufen muss. Aber auch das haben wir nicht getan. Wir haben stets anerkannt, vom Weltzweck nur so viel zu wissen wie sich uns davon bei sittlicher Entwicklung in den Forderungen enthüllt, die unser Pflichtbewusstsein uns stellt. In dem absoluten Charakter des Sittengesetzes in uns finden wir den Grund für die Gewisheit, dass in der Welt dies Gesetz, das sich uns so offenbart, muss herschen können, und daraus leiten wir ab, dass in dem nirgends unterbrochenen oder zu unterbrechenden Naturzusammenhange sich eine sittliche Ordnung verwirklichen muss. Was aber diese Ordnung mehr umfasst als das was wir schon an uns selbst oder aus der Geschichte der Menschheit kennen gelernt haben, wie in ihr das Allgemeine sich besondert, und wie jeder relative Zweck in der Naturwirkung und durch sie erreicht wird, davon wissen wir nichts, und deswegen können wir also auch nicht zur Verantwortung gezogen werden, wenn vergeblich nach dem Zweckmässigen im Laufe gewisser Ereignisse gesucht wird.

Auf unserm Standpunkt hat nur Eine Theodicee das Recht dazusein, nur Eine Wert. Es ist die alte des Apostels Paulus: οἴδαμεν ὅτι τοῖς ἀγαπῶσι τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν (Röm. 8, 28). Es ist die praktische Selbstverwirklichung der sittlichen Ordnung in allen Lebenserfahrungen, die wir auf die rechte Weise gebrauchen. Die Behauptung lautet: es ist eine sittliche Ordnung in Allem und durch Alles

wirksam. Erhebt sich nun das Bedenken, dass es doch so Vieles in der Welt gibt, wodurch diese Behauptung mehr negirt als bestätigt zu werden scheint, welche andere wirklich befriedigende Antwort ist darauf zu geben, als nur diese eine: dass jene vorausgesetzte sittliche Ordnung sich als wirklich einem jeden offenbart, der in seinem Leben in der Welt, bei allem was diese ihm bietet und vorführt, ihrer Forderung folgen will? Darüber ist nicht zu streiten. Es ist ein Erfahrungs-Beweis. Man muss den Versuch damit machen. Wer das aber im Ernst tut, wird keinen andern Beweis mehr fordern.

2. Der Erlösungsglaube.

Sobald die Gottheit vom Menschen gefunden und als woltätige Macht erkannt ist, wird sie für ihn die Zuflucht in seinen Nöten. Sind diese Nöte nur noch die unerfüllten Bedürfnisse des sinnlichen Daseins, so werden bei ihr auch nur irdische Gaben gesucht, Abwendung gefürchteten Uebels, oder Beförderung erhofften Glückes. Erlösung bedeutet dann noch allein Befreiung von dem Elend welches das sinnliche Lebensgefühl stört, oder mit dem Untergange bedroht. Zuerst kommt das Sinnliche, darnach das Geistige. Aber wie lang auch meistens der Weg sein möge, der von einem zum andern führt, zu seiner Zeit kommt doch auch das Geistige, und zeigt sich schon bald darin, dass sich das Auge für ein anderes Elend als das der sinnlichen Nöte öffnet, und dass das Bedürfnis nach einer andern Erlösung erwacht, als der von der Uebermacht der Gefahr oder der Feinde. Als einzig wirkliches Elend wird dann die Gebundenheit an das anerkannt was das Gewissen als Böses verurteilt. Alles andere, so weit es nicht aus diesem Bösen hervorgeht oder damit zusammenhängt, verliert im Vergleich damit seinen Charakter als Elend. Es wird vielmehr das oft peinliche, aber doch immer heilsame Mittel, das Gute, welches schon im Menschen ist, auf die Probe zu stellen und zu üben.

Aendert sich aber auch die Auffassung von Elend und Erlösung, so bleibt doch die Gottheit eben so sehr die Zuflucht. Und sie wird das noch um so mehr, weil für das religiöse Bewusstsein die Pflicht allezeit Ihr Gebot, und deshalb das Böse Sünde wider die Gottheit ist. Bei ihr muss Vergebung gesucht werden für das was wider sie Uebles getan ist, und sie allein kann den schwachen Menschen in dem Streite unterstützen, den er führen muss um nach ihrem Willen zu leben.

Es ist nicht nötig, dem Zusammenhange von Gottesbewusstsein und Sündenbewusstsein eine ausführliche Untersuchung zu widmen. Die Geschichte zeigt, wie die beiden stets zusammengehen. Wie wäre es auch anders möglich? Das Gottesbewusstsein muss sich im Menschen von selbst in Sündenbewusstsein umsetzen. Der Wille der Gottheit ist,

der Natur der Sache nach, für ihren Verehrer das höchste Gesetz. Hat er dies Gesetz übertreten, oder ist er in seinem Betragen unterhalb der Forderung desselben geblieben, so sieht er das nicht nur als eine Unvollkommenheit an, die er zu überwinden suchen muss, sondern er fühlt, damit gegen den Willen seines Gottes gesündigt zu haben, und so Gott als Schuldiger gegenüber zu stehen. Dieses Bewusstsein der Sünde und Schuld entsteht nur da, wo das Gesetz als der Wille eines Gesetzgebers angesehen wird. Ein Kind hat dasselbe gegenüber seinem Vater, ein Geringerer gegenüber dem Höheren. Wenn dahingegen das Gesetz nur als die Regel dessen was sich gehört angesehen wird, dann kann man zu der Erkenntnis kommen, dass man verkehrt gehandelt habe, aber man hat nicht das Gefühl, dass man sich versündigt habe, dass man schuldig sei. Da nun das Sündenbewusstsein, was seine Intensität betrifft, stets durch den mehr oder minder absoluten Charakter des gesetzgebenden Willens bestimmt wird, so liegt es auf der Hand, dass es seine volle Bedeutung im menschlichen Gemütsleben erst durch den Glauben an Gott hat erlangen können. In dem Verhältnis der Menschen zu einander konnte es wol erwachen, konnte es selbst tief in das Seelenleben eingreifen, aber als ein Sünder, als schuldig im vollen Sinne hat der Mensch sich erst dem gegenüber gefühlt, dessen Wille als absolutes Gesetz anerkannt werden musste. Hieraus folgt, dass auch der Begriff der Erlösung seinen vollen Inhalt erst in der Beziehung des Menschen zu Gott findet. Es scheint sogar als ob der Sprachgebrauch zögere oder sich weigere, denselben beim Verhältnis vom Menschen zum Menschen zuzulassen. Wir sprechen davon, jemandem zu helfen, dass er von der Macht des Bösen erlöst werde, aber den einen Menschen des andern Erlöser zu nennen, will uns nicht über die Lippen. Wie das Gottesbewusstsein allein das Sündenbewusstsein erklärt, so weckt es auch erst das volle Erlösungsbewusstsein. Denn dieselbe Macht die allein das absolute Gesetz geben kann, kann auch allein die durch die menschliche Sünde gestörte Beziehung wieder herstellen, und den Menschen von der Macht, die ihn zum Sünder macht, befreien.

Diese Andeutungen sind schon genügend, um Licht auf eine Schwierigkeit zu werfen, der die Religionsphilosophie begegnet, wenn sie veranlasst wird, den Wert des ganzen Kreises von Glaubensvorstellungen, den wir in dem Worte „Erlösungsglaube“ zusammenfassen können, zu bestimmen.

Die Grundlage dieser Vorstellungen ist nichts anderes als der Glaube an eine sittliche Ordnung. Mag dieser Glaube nicht bei jedem und nicht sofort in der Form dieser von uns gebrauchten Bestimmung zum Bewusstsein kommen, der Inhalt desselben ist doch dieselbe Gebundenheit an eine auf sittlichem Gebiete gesetzgebende und recht-

sprechende Macht, die wir meinen, wenn wir von der Herschaft einer sittlichen Ordnung sprechen. Das „Gott will“ des Glaubens ist nichts anderes als das „du musst“ des Pflichtbewusstseins. Und wo aus der Vernachlässigung des Gehorsams gegen Gottes Willen das Bewusstsein der Sünde und Schuld entsteht, da ist doch in der Tat von dem Zusammenhange zwischen diesen beiden keine andere Erklärung zu geben, als dass der Mensch sich von der Zucht der sittlichen Ordnung nicht losmachen kann, und dass er, wenn er in Zwiespalt mit ihr gerät oder im Streit mit ihr handelt, eine Selbstverurteilung in sich erlebt, die ihm sagt, dass er sich an dem was für ihn heilig sein sollte vergriffen hat. Oder soll man sagen, dass diese Erklärung nicht nötig sei, wenn der Mensch nur an die Macht seines Gottes glaubt, ihm seinen Ungehorsam zu vergelten? Gewis, daraus wäre es zu begreifen dass der Uebertretung Furcht vor Strafe folgt, und dass diese Furcht, vor allem wenn sie einmal sich bewahrheitet hat, von der Wiederholung des verkehrten Tuns abschrecken kann. Aber man kann doch nicht im Ernst behaupten dass in dieser Ueberlegung, die man eben so gut bei einem Hunde wie bei einem Manschen nachweisen kann, jene Selbstverurteilung zu finden wäre, die wir als einen Beweis für unsere Gebundenheit an die sittliche Ordnung ansahen. Geht nicht sofort der Unterschied daraus hervor, dass die Furcht vor Strafe recht schnell ihre Macht über die verkehrte Neigung verliert, während dagegen die Selbstverurteilung allezeit tiefer in das Gemütsleben eindringt, und grösseren Ernst in der Auffassung der Lebensaufgabe hervorruft? Und wenn wir aufmerksam in uns selbst nachsehen, was wir erfahren wenn unsere Gemütsruhe durch das Bewusstsein verkehrt gehandelt zu haben gestört wird, ist es dann nicht gerade dies, dass wir nicht von uns selbst loskommen können, durch etwas in uns, das uns zwingt unsere Tat an unserer Verpflichtung zu prüfen, und das uns treibt neue Selbtsbefriedigung durch erhöhte sittliche Anspannung zu suchen?

Es leidet keinen Zweifel, dass das Materiale des Schuldbewusstseins die Selbstoffenbarung der sittlichen Ordnung in uns ist, und dass so auch das Materiale des Erlösungsbewusstseins die Idee der Uebermacht der sittlichen Ordnung über unsere zeitliche Unvollkommenheit ist, wodurch diese dem weichen muss was wir als das Gute für uns anerkennen. Jedes Sünden- und Erlösungsbewusstsein ist das Bewusstsein eines gewissen in uns vorhandenen Verhältnisses von Wirklichkeit und Ideal, und aller Erlösungsglaube Vertrauen auf die stets fortschreitende Verwirklichung des Ideals in uns.

Das philosophische Denken kann deshalb in diesen Glaubensvorstellungen, die auf die Erlösung des Menschen von der Sünde sich beziehen, eine Wahrheit anerkennen die sich vor dem Denken völlig rechtfertigen lässt. Ist die Religion in ihrem eigentlichen Wesen Glaube

an eine sittliche Ordnung, dann wird auch die religiöse Lebensauffassung das Factische dessen enthalten, was in diesen Glaubensvorstellungen auf eigentümliche Weise ausgedrückt wird.

Aber die eigentümliche Weise in der dies Factische jener Glaubensvorstellungen ausgedrückt wird, ist nicht dem entnommen was als Begriff der Religion philosophisch geltend gemacht werden kann, sondern der Dichtung in der der religiöse Glaube allezeit seine Befriedigung sucht. Das Charakteristische davon, die Personification des Uebersinnlichen, tritt hiebei nicht nur noch mehr in den Vordergrund als anderwärts, sondern gibt auch der Gemütsempfindung, die sich in jene Dichtung umsetzt, einen besondern Charakter. Das populäre religiöse Bewusstsein wird nicht zulassen, dass das Factische im Erlösungsglauben in das Verhältnis gesetzt werde, in welchem Wirklichkeit und Ideal in uns zu einander stehen. Es wird darin eine Unterschätzung des Sündhaften der sittlichen Unvollkommenheit, und des Erlösenden der Macht die uns zum Guten leitet, sehen. Es wird darauf dringen, dass im Erlösungsglauben nicht Verfehlung und Besserung, sondern Schuld und Vergebung die Bestimmungen seien, auf die alles ankomme. Das kann nicht anders sein. Ich habe schon bemerkt, wie die Uebertretung für uns ihren Charakter ändert, sobald das Gesetz von uns als Wille des Gesetzgebers aufgefasst wird. Erkennt man im Pflichtbewusstsein das Gebot Gottes, so wird der Ungehorsam Sünde gegen ihn, die von ihm vergeben, und von der der Mensch durch ihn erlöst werden muss. Schliesst man diese Personification aus dem Kreise seiner Gedanken aus, so kommt man nicht zu den Vorstellungen von Sünde, Schuld, Vergebung, Erlösung. Bringt man dagegen den Entwicklungsgang des Sittlichen in uns in Verbindung mit dem Gottesglauben, so treten die Tatsachen des sittlichen Lebens auch sofort in die Beleuchtung von Taten in Hinsicht auf Gott, und von Taten Gottes gegen den Menschen. Und das ist nicht nur eine Aenderung der Form, sondern in der Tat wird dadurch was in dieser Form ausgedrückt wird selbst etwas Anderes als was es vorher war.

Nun ist auch hier Veranlassung, daran zu erinnern, dass der von uns gemachte Unterschied zwischen Begriff und Dichtung nie so aufgefasst werden darf, als ob er dem Gegensatze „wahr und unwahr“, „gültig und ungültig“ gleichstehe. Im Gegenteil, wir haben die Möglichkeit anerkannt, dass in der Form der Dichtung die Menschheit einen Teil der Wahrheit erfassen kann, der allezeit ausser dem Bereiche der logischen Begriffsbildung bleiben muss. Namentlich jene Personification des Uebersinnlichen, die einem wesentlichen Bedürfnisse des Gemütslebens zu entsprechen scheint, meinten wir, verdiene den Vorzug vor anderen Analogien, die bei der Auffassung des Uebersinnlichen in Betracht kommen konnten. So kann auch von der Religionsphilosophie kein principielles Bedenken gegen diese Dichtung erhoben werden, aus der

die Glaubensvorstellungen von Sünde und Erlösung entstanden sind. Aber ebensowenig kann sie ihr den Wert einer Interpretation objectiver Wirklichkeit zuschreiben. Sie erkennt darin die Umsetzung von Tatsachen des Gemütslebens in eine göttliche Heilsordnung, aber eine Umsetzung durch freie Schöpfung der Phantasie, keine reine Begriffsbildung, die zur Grundlage eines Wissens dienen könnte. So lässt sie diese Dichtung an ihrem Orte gelten, ebensowenig im Stande sie zu bestätigen, wie geneigt sie zu bestreiten.

Die einzige Kritik zu der sie sich berechtigt und berufen fühlen kann, ist auch hier wieder die, dass sie diese Glaubensvorstellung am Begriffe aller Religion prüft. Die Freiheit der Dichtung bleibt unangetastet, wenn sie nur Dichtung auf echt religiöser Grundlage bleibt. Der Erlösungsglaube kann sich in Vorstellungen aussprechen, die was ihre Form betrifft sich nicht vor dem Forum des philosophischen Denkens zu rechtfertigen brauchen, deren Recht aber doch stets von dem religiösen Gehalte des Inhalts abhängig bleibt. Darüber hat die Religionsphilosophie zu urteilen. Wenn sie z. B. einer Anselm'schen Satisfactionstheorie begegnet, wird sie nicht fragen, ob diese ganze Auffassung von einem göttlichen Ratschluss und seiner Ausführung auf den Wert eines correcten Begriffes Anspruch machen könne, denn sie wird darin eine über ihre Kritik erhabene Mythologie des Glaubens erkennen. Aber sie wird untersuchen, in wieweit diese Auffassung wirklich religiösen Motiven Ausdruck gibt; ob in ihr der sittliche Charakter der Religion zu seinem Rechte kommt; ob das Sittliche correct als Gesinnung aufgefasst ist; ob in der vorausgesetzten Handlungsweise Gottes mit dem Menschen Gott nichts zugeschrieben wird was mit dem streitet, das der Gegenstand einer sittlich-religiösen Verehrung sein müsste; ob, was der Mensch durch die Satisfaction erwerben soll, wirklich das ist was aus einem religiösen Gesichtspunkte Erlösung von der Sünde heissen darf. Immer wird der Massstab das bleiben müssen, was zum Wesen der Religion gehört. Nicht was mit der einen oder andern Glaubenslehre übereinstimmt, sondern was als echt religiöses Gefühl das Recht hat in eine Glaubensvorstellung umgesetzt zu werden. Wären die Glaubensvorstellungen verstandesmässige Begriffe, so müssten sie nach ihrer logischen Beweisbarkeit beurteilt werden. Da sie nun aber Poesie sind, so hängt ihr Wert für die Religion von der Reinheit der religiösen Gefühle ab, denen sie, in der zufälligen Form einer oder der andern Weltanschauung, Ausdruck geben. Als Beispiel nannte ich soeben die Genugtuung gegenüber der göttlichen Gerechtigkeit durch das Opfer des Gottmenschen. Wie manches andere Beispiel wäre dem hinzuzufügen, aus allen den Vorstellungen, die der Glaube sich hinsichtlich der Heilsordnung gebildet hat. Insbesondere könnte dazu auch die Mittlerschaft dienen, die im Erlösungsglauben

einen so bedeutenden Platz einnimmt, und die eine so reiche Verschiedenheit der Vermischung des wesentlich Religiösen mit allerlei fremdartigen Elementen darbietet. Aber ich will das nicht weiter ausführen. Was im Erlösungsglauben als Begriff anerkannt werden kann, ist deutlich genug nachgewiesen, und für die Kritik der Religionsphilosophie gegenüber allen den Vorstellungen, mit denen dieser Glaube verbunden ward und noch wird, ist die Methode bestimmt. Dabei wünsche ich es hier bewenden zu lassen. Eine durchgehende kritische Behandlung dieser Vorstellungen wäre ein Vorwurf für ein besonderes Werk. Nur die Bemerkung finde hier noch ihre Stelle, dass die Scheidung von religiöser Wahrheit und überlieferter Lehrform an diesem Punkte mehr als an manchem andern für ein dringendes Bedürfnis des religiösen Glaubens gehalten werden muss. Gewisse sozusagen gestempelte Formen des Sünden- und Gnadenbewusstseins liefern einen Boden, auf dem allerlei pathologische Gemütseindrücke zum grossen Schaden sowol für das sittliche wie für das religiöse Leben üppig wuchern. Die Philosophie kann gewis einen solchen Krankheitsprocess nicht verhüten. Aber sie kann das Mittel dazu nachweisen. Das tut sie dadurch, dass sie den Gläubigen zur Selbstkritik antreibt, damit er in sich unterscheide, was in diesen Vorstellungen hinsichtlich seiner Beziehung zu Gott eigener geistiger Lebenserfahrung, und was überkommenen Begriffen entnommen ist. Meist ein undankbares Werk! Aber es muss im Interesse des religiösen Glaubens immer wieder versucht werden.

3. Der Zukunftsglaube.

Dieser allgemeine Name „Zukunftsglaube“ enthält zweierlei, das im religiösen Glauben unterschieden werden muss. An erster Stelle kommt die Zukunft der Religion, sodann die Zukunft des Menschen als religiösen Wesens in Betracht.

Ich sagte: zuerst der Glaube an die Zukunft der Religion. Hätte das nicht heissen müssen: Glaube an die auch in der Zukunft bleibende Herschaft der sittlichen Ordnung, was im christlichen Sprachgebrauch heisst: die Zukunft des Reiches Gottes? Ohne Zweifel ist das der Inhalt dieses Glaubens, aber es ist nichts anderes als der Glaube an die sittliche Ordnung selbst. Es würde ja doch die Ungereimtheit selbst sein, wenn jemand eine sittliche Ordnung in der Welt anerkennte, und zweifelte, ob sie auch dauernd herschen werde. Es mag für das religiös gestimmte Gemüt ein Bedürfnis sein, *diesem* Glauben stets neuen Ausdruck zu geben, aber das Recht desselben zu untersuchen kann nicht mehr in Betracht kommen, nachdem das Recht des religiösen Glaubens selbst nach Vermögen erwiesen ist. Aber gilt nicht völlig dasselbe von dem

Glauben an die Zukunft der Religion, in dem Sinne, dass es für jemand, der zum Glauben an eine sittliche Ordnung in der Welt gekommen ist, unmöglich ist, anzunehmen, dass dieser Glaube für die Menschheit wieder verloren gehen könnte? Was von aussen herzugebracht ist, kann auch wieder fortgenommen werden, aber was notwendig aus unserer Anlage hervorgegangen ist, hat in uns selbst die Bürgschaft seiner Dauer. So kann man auch ruhig sagen: der Glaube an die Zukunft der Religion ist unzertrennlich mit dem religiösen Glauben verbunden. Auch wenn man ganz ausserhalb des Gebietes der Dichtung bleibt, wird man doch durch die Anerkennung einer sittlichen Ordnung in der Welt von selbst zu der Ueberzeugung geführt werden, dass keine andere Zukunft für die Menschheit erwartet werden kann, als eine solche, in der der Glaube an die sittliche Ordnung seine Macht und Herrlichkeit stets mehr offenbaren wird. Noch um vieles mehr muss die Glaubensvorstellung eines Gottes, von dem und durch den Alles ist, es für den Gläubigen unmöglich machen, an der Unvergänglichkeit der Religion zu zweifeln. Der Titel des jüngsten Werkes von M. Guyau „l'Irréligion de l'Avenir" (Paris 1887) würde ebensosehr für das Denken wie für den Glauben ein Aergernis sein, wenn es nicht ein Misverständnis wäre, welches das Aufhören der Dogmatik mit dem Verschwinden der Religion vereinerleit. „l'Irréligion" in dem Sinne des Fehlens dessen, was das Wesen der Religion ausmacht, gehört nur in das Credo des Materialismus, und dass die Zukunft der Menschheit ihm gehören sollte, wird ebensowenig von diesem Schriftsteller wie von irgend einem Gläubigen erwartet.

Aber kommt uns auch die Vorstellung einer zukünftigen Menschheit ohne Religion ungereimt vor, so bleibt doch noch eine andere Frage übrig, nämlich die, ob irgend eine bestimmte Religion die Religion der Zukunft heissen dürfe. In allen höheren Religionen ist das keine Frage. Sie nehmen alle für sich selbst die Zukunft in Beschlag. Was auf niedrigerem Standpnnkte in dem Glauben Ausdruck fand, dass der eine oder andere bestimmte Gott sich mächtiger erweisen werde als alle die neben ihm für Götter gehalten werden, das gestaltet sich bei weiterer Entwicklung in die Erwartung um, dass diese Religion, die man selbst als die wahre anerkennt, sich immer weiter ausbreiten, und endlich einmal die allgemeine Religion werden müsse. Nichts ist natürlicher als diese Erwartung, aber nichts ist auch unvernünftiger für das Denken, welches sich vom dogmatischen Supernaturalismus losgemacht hat. Wenn der Gläubige sich vorstellt, dass er Gott so kennt wie Er ist, und weiss, was dieser Gott mit der Menschheit bezweckt, und wie dieser Zweck verwirklicht werden soll, dann kann er auch unmöglich annehmen, dass eine andere Weise sich die Gottheit vorzustellen und ihr zu dienen auf die Dauer gegenüber der seinigen standhalten sollte.

Dann gibt es kein wichtigeres Werk als die Verbreitung dieser Einen wahren Religion, und wird der Eifer um ihrer Herschaft mit Recht als der beste Beweis des religiösen Interesses betrachtet. Aber die philosophische Betrachtung der Religion, durch die Geschichte belehrt, muss diesen Wahn zerstören. Ebenso wie die Religion auf natürliche Weise aus dem Gemütsleben unter dem Einfluss der Weltanschauung entsteht, bleibt sie auch allezeit von der Höhe und ebensosehr von der Verschiedenheit der sittlichen und intellectuellen Entwicklung abhängig. Darum werden sich die Glaubensvorstellungen stets in Gemässheit des Eigentümlichen der Persönlichkeiten, Nationalitäten, Entwicklungsstufen und Lebensumstände ändern. Ebensowenig wie man sich vorstellen kann, dass die eine Menschenrasse die andere sich selbst gleich machen könnte, ist zu begreifen, wie die eine ihre Religion in Wahrheit zu der der andern machen könnte. Oberherschaft des einen Volkes über das andere kann wol das Herübernehmen von Lehrsatzungen und Gebräuchen zur Folge haben, aber das ist etwas anderes als dass beide wirklich dieselbe Religion haben sollten.[1]) Wo die Religion sich frei entwickeln kann, wird sie immer die besondere Form annehmen, die von dem Gemütszustande, dem sie Befriedigung geben soll, verlangt wird, und darum ist es ebenso unmöglich, dass Eine bestimmte Religion einmal das Eigentum Aller werde, wie dass einmal alle Verschiedenheit im geistigen Leben der Menschheit verschwände.

Kann das unabhängige Denken in der Glaubensvorstellung einer zukünftigen Alleinherschaft Einer bestimmten Religion keine Wahrheit sehen, so noch viel weniger in allen den besonderen Formen, in welche dieser Zukunftsglaube gekleidet ist. Alle die eschatologischen Erwartungen, die im religiösen Leben stets eine so grosse Rolle gespielt haben, fallen für die Religionsphilosophie ausserhalb ihres Gesichtskreises. Sie hat dafür keinen Massstab des wahr oder unwahr, sie kann nur das darin wertschätzen, was ihr ein Ausdruck reiner religiöser Gemütsstimmung zu sein scheint, aber ob die Form, in welcher diese sich ausspricht, noch andern Wert als den frommer Dichtung habe, das liegt ausserhalb ihrer Beurteilung.

Bleibt für sie der Zukunftsglaube so nur in dem allgemeinen Vertrauen auf die Unvergänglichkeit und auf die stets zunehmende Macht der Religion in der Welt bestehen, so stellt sie sich damit doch dem Skepticismus diametral entgegen, der, sei es mit hochmütiger Ironie, sei es mit noch kränkenderem wolwollenden Mitleiden, solches Vertrauen wie einen Aberglauben behandelt, den kein wissenschaftlicher Mensch

---

[1]) Ausführlicher habe ich dies in meiner schon früher angezogenen Abhandlung unter dem Titel „Wereldgodsdiensten“ (Weltreligionen) in Theol. Tijdschrift 1885, S. 22 ff. auseinandergesetzt.

mehr teilen könne. Damit verleiht sie dem religiösen Glauben eine treffliche Stütze. Der Glaube selbst kann nur gegen die Verkennung protestiren, die er von solchem Skepticismus leiden muss. Aber, wird er auch nicht dadurch erschüttert, so hat er für sein Selbstvertrauen doch nötig, auch vor dem Denken seine Rechtfertigung finden zu können. Darf er auch nicht für alle Schöpfungen der Phantasie, in denen er seiner Hoffnung auf die Zukunft eine anschauliche Form gibt, darauf rechnen, so muss er doch hohen Wert darauf legen, wenn die wissenschaftliche Untersuchung in dem Wesen der Religion eine Bürgschaft für ihre Zukunft findet. Diese Stütze kann gleichwol die Religionsphilosophie dem religiösen Glauben nur geben bei ehrlicher Anerkennung des dichterischen und darum vor dem Denken nicht zu rechtfertigenden Charakters der Glaubensvorstellungen, mögen sie in ihrer ursprünglichen poetischen Form genommen werden, oder so wie sie in der Schule zu Lehrstücken verarbeitet wurden. Der Skepticismus eines Renan oder Guyau kennt oder macht den Unterschied nicht, und kommt so manchesmal dazu, in der Bestreitung dessen, was bei ihnen Glaube heisst, den eigenen Stützpunkt in einem von allen Dogmen unabhängigen Idealismus zu suchen, der, recht betrachtet, nichts anderes ist als eine Würdigung dessen, was wir als die Grundlage alles religiösen Glaubens erkannten. Zuweilen möchte man ihnen zurufen: wollt ihr denn, dass eine religiöse Gemeinschaft von Philosophie leben soll? Begreift ihr nicht, dass für den Glauben die Poesie unentbehrlich ist? und wenn ihr dann doch selbst eine sittlich-idealistische Lebensanschauung predigt, die wenn auch nicht gleich, so doch nahe verwandt derjenigen ist, welche die Grundlage jener dichterischen Glaubensvorstellungen bildet, wie könnt ihr dann eure Einwendungen gegen dieselben und ihre Umsetzung in Dogmen als Einwendungen gegen die Religion selbst vortragen? Wenn man keine Irreligiosität will, welch eine Verkennung des Wesens und der Forderungen der Religion ist es dann, sich als Apostel der Religionslosigkeit aufzuwerfen! Es ist die bittere Frucht aller Autoritätsreligionen, dass sie das Bewusstsein vom Unterschiede zwischen Wesen und Form in der Religion verloren gehen lassen. Was als Realität religiösen Lebens im menschlichen Gemüt unabhängig von den sich daran knüpfenden Glaubensvorstellungen vorhanden ist, wird von diesen letzteren, durch die ihnen zugeschriebene Autorität, abhängig gemacht. Der Glaube als Gemütsbeschaffenheit ist zwar nie ohne eine bestimmte Denkweise, aber diese ist doch nie etwas anderes als die Form, in die er sich kleidet, und die er nach den Forderungen weiterschreitender allgemeiner Entwicklung ändert. Wird nun gleichwol diese Denkweise im allgemeinen Bewusstsein mit göttlicher Autorität bekleidet und dadurch zur Unveränderlichkeit verurteilt, so versteht es sich von selbst, dass eine Zeit kommen muss, in der die höher Entwickelten sie nicht

mehr annehmen können, und, wenn sie für diesen Unterschied von Wesen und Form in der Religion kein Auge haben, sich einzubilden anfangen, dass die Religion für sie ausgedient habe. Dann sagt Herr Renan zu seinem Freunde Guyau: „Oui, c'est bien cela, l'irréligion est le but vers lequel nous marchons. Après tout, pourquoi l'humanité ne se passerait-elle pas de dogmes? La spéculation remplacera la religion" (Guyau, a. a. O. S. 321). Kann man es ohne Herzweh anhören, dass zwei Gelehrte, denen es doch wahrlich nicht an Kenntnis der Religionswissenschaft fehlt, Dogma und Religion so vereinerleien, und die Religion durch Speculation meinen ersetzen zu können? Der Katholicismus hat sie für bessere Einsicht unempfänglich gemacht, ebenso wie der protestantische Confessionalismus das Denken seiner Anhänger in die Alternative drängt: Kirchenglaube oder Unglaube. Mögen die Dogmen untergehen, wenn sie ihrer Zeit ausgedient haben, die Religion wird bleiben, und allezeit wieder in neuen Schöpfungen der Phantasie das Uebersinnliche dem Gemütsleben als würdigen Gegenstand der Verehrung und Liebe hinstellen. Niemals aber kann die philosophische Speculation das für die Menschheit werden, was bis jetzt die Religion für sie gewesen ist.

Von ganz anderer und viel verwickelterer Art ist die Frage nach dem Rechte des Zukunftsglaubens, der auf den individuellen Menschen Beziehung hat, und gewöhnlich der Unsterblichkeitsglaube genannt wird. Um Misverständnissen zuvorzukommen, werden wir gut tun, vorläufig bei Seite zu setzen, was zuweilen mit diesem selbigen Namen bezeichnet wird, während es doch etwas anderes als das durch diese Glaubensvorstellung Gemeinte ist, z. B. das Fortleben des Menschen in dem Einfluss, der von seiner Persönlichkeit ausgegangen ist. Diese und gleichartige Ideen können ohne Zweifel als eine Unsterblichkeitslehre vorgetragen werden, aber sie sind doch etwas anderes als was in den meisten Religionen als Unsterblichkeitsglaube bekannt wird. Damit wird allezeit die Erwartung eines, mit Bewusstsein, der Vergangenheit, nach dem Tode fortgesetzten induviduellen Daseins ausgesprochen. Mit dieser Erwartung verbindet sich dann die Vorstellung der Vergeltung, oder die der höheren Vollendung mit daraus hervorgehender Glückseligkeit, aber der eigentliche Kern liegt doch in dem mit Bewusstsein der Identität Fortdauern der individuellen Persönlichkeit, trotz der Auflösung des sinnlichen Organismus. Das ist das Substrat, auf dem alle weiteren Vorstellungen eines zukünftigen Lebens beruhen.

Müssen wir das in den Vordergrund stellen, so müssen wir doch auch sofort hinzufügen, dass dies Substrat, kann auch der religiöse Unsterblichkeitsglaube davon nicht losgemacht werden, doch selbst nicht religiösen Ursprungs ist, und an sich selbst keinen religiösen Charakter

hat. Unabhängig von bestimmt religiösen Motiven ist er aus der animistischen Weltanschauung entsprungen. Dieselbe Veranlassung, die der Mensch im Traum, ebenso wie in Zuständen der Ohnmacht und Ekstase, fand, einen Unterschied zwischen einem unstofflichen Geiste und der stofflichen Hülle desselben zu machen, musste ihn auch dazu führen, dasjenige was beim Sterben geschah als ein Ausgehen des Geistes aus dem Körper zu erklären, worin zugleich enthalten lag, dass das individuelle Dasein des Gestorbenen nicht aufgehört habe, sondern nur in anderer, für die Hinterbliebenen nicht mehr sichtbarer Form fortgesetzt werde. Daher stammen die im Altertum und noch bei den culturlosen Völkern überall vorkommenden Vorstellungen von einem Aufenthaltsort für die Schatten der Verstorbenen, von der Erscheinung der Toten als Geister, von der Seelenwanderung. Es versteht sich von selbst, dass diese Vorstellungen ungesucht in Verbindung mit dem bereits vorhandenen Glauben an Götter kommen konnten, war es auch nur durch das Verbindungsglied des Glaubens an eine Vergeltung, aber an und für sich selbst waren sie wie die ganze animistische Naturanschauung nicht specifisch religiöser Art. Das gilt ebensosehr von den mehr rationellen oder wenigstens minder phantastischen Formen, in die sie allmählich übergehen. Werden sie auch, in dieser veränderten Auffassung, immermehr zu Trägern religiöser Erwartungen, so bleiben sie an sich selbst doch eine Art Anthropologie, und sind ihrem eignen Wesen nach kein Ausfluss der Frömmigkeit, sondern ein Ausspruch der Wissenschaft. Als solche erweisen sie der Religion den Dienst, ihr eine Grundlage zu liefern, auf der die Glaubensvorstellungen sicher ruhen zu können scheinen, und das können sie weiter tun, so lange in der Anthropologie der Dualismus von Seele und Leib herschend bleibt. Wie der Animismus, bei zunehmender Erleuchtung durch die Wissenschaft, auch sich zu modificiren gezwungen ist, so lange nur sein Grundgedanke erhalten bleibt, findet der religiöse Glaube daran noch immer die notwendige Stütze für sein Vertrauen auf eine Zukunft der Vollendung und Beseligung an der andern Seite des Grabes.

Diesen Unterschied zu machen zwischen dem, was in dem gangbaren Unsterblichkeitsglauben zum eigentlich Religiösen gehört, und dem, was darin aus der Anthropologie entlehnt ist, scheint mir für die Kritik, welche die Religionsphilosophie an diesem Teile der Glaubensvorstellung auszuführen hat, unumgänglich. Damit begann auch der Verfasser des besten Werkes, das wir in der holländischen Litteratur über diesen Gegenstand besitzen, Dr. S. Hoekstra in seinem: „de Hoop der Onsterfelijkheid“ (die Hoffnung der Unsterblichkeit. 1867). Er sprach darum von der Unsterblichkeit als einem Gegenstande der Hoffnung. Denn ein Unsterblichkeitsglaube, wie man den bei den alten Völkern findet, der nicht begründet ist auf den Glauben an eine

höhere Bestimmung als die nur für dieses Leben, trägt nach ihm den Namen mit Unrecht. „Es ist eine bestimmte Vorstellung vom Totsein, das dem Lebendig-sein gegenübersteht, und dem man nur noch so viel vom Lebendig-sein zugeschrieben hat, wie durchaus nötig war, um es sich überhaupt vorstellen zu können". Zu wahrem Unsterblichkeitsglauben kann man erst dadurch kommen, dass man begreift „wie alles Sinnliche und Irdische an sich selbst für die Bedürfnisse unseres Geistes unbefriedigend ist". „Der wahre Unsterblichkeitsglaube trägt überall das Kennzeichen, dass man sich den Zustand, in den wir als geistige Wesen nach dem Tode übergehen sollen, als besser und vollkommener denkt denn den, in welchem wir in diesem Leben sind; der Gegenstand des wahren Unsterblichkeitsglaubens muss also allezeit zugleich ein Gegenstand der Hoffnung sein können" (a. a. O. S. 135 ff.). Bei voller Anerkennung dieses Unterschiedes scheint mir doch der Gegensatz hier zu scharf. Es ist völlig wahr, dass die Vorstellung einer Lebensverlängerung für den einzelnen Menschen nach seinem Tode aus einer andern Gedankenreihe entspringt, als die Erwartung einer Verwirklichung der sittlichen Ideale, denen der Mensch schon in diesem Leben nachgestrebt hat. Dabei aber darf nicht vergessen werden, dass diese Erwartung doch immer die stillschweigende Voraussetzung eines individuellen Fortbestehens nach dem Sterben enthält. Die Erwartung geht nicht nur auf Verwirklichung des Ideals, sondern: auf Verwirklichung des Ideals in dieser und für diese bestimmte Persönlichkeit. Es wird dabei also stets etwas angenommen, das nicht aus der religiösen Gedankenreihe abstammt, sondern aus einer Vorstellung vom Totsein, die zulässt, das scheinbar abgebrochene Dasein doch als fortdauernd zu denken. Darum sprach ich davon, dass in dem Unsterblichkeitsglauben immer etwas enthalten ist, das aus der Anthropologie entlehnt wird. Ich sehe nicht ein, wie man das entbehren könnte. Man hat die Unsterblichkeit wol als sittliche „Errungenschaft" dargestellt, sodass sie nicht unzertrennlich vom Mensch-sein wäre, sondern diesem erst auf einer gewissen Höhe der sittlichen Entwicklung zufiele. Aber dann zieht man den Kreis nur kleiner, in welchem die individuelle Fortdauer nach dem Tode erwartet werden kann, während doch immer dies bestehen bleibt, dass im Menschen, als einem Naturproducte, etwas vorausgesetzt werden muss, das es ihm möglich macht, unter der Bedingung einer gewissen sittlichen Entwicklung, das Sterben zu überleben. Um diesen ursprünglich nicht-religiösen Bestandteil aus der Glaubensvorstellung von der Unsterblichkeit ganz verbannen zu können, müsste man die Bildersprache von einem durch den Glauben im alten Menschen entstandenen neuen Menschen so realistisch auffassen, dass das Subject der Unsterblichkeit nichts mehr mit dem empirischen Individuum, in dem es zum Dasein gekommen wäre, gemein hätte. Ich weiss nicht, ob ein

anderer sich das denken kann, für mich sind dies nur Worte, mit denen ich keinen Begriff zu verbinden vermag. Wenn ich erkläre an Unsterblichkeit zu glauben, dann spreche ich damit nicht nur eine religiöse Erwartung aus, sondern schliesse auch jede anthropologische Denkweise aus, die verbieten würde, eine individuelle Fortdauer des Menschen nach dem Tode anzuerkennen. Hat durch das was wir Sterben nennen der Mensch aufgehört als Individuum da zu sein, so können auch keine Erwartungen, welche es auch seien, sich für ihn mehr verwirklichen.

Dies scheint mir unwidersprechlich. Aber ich finde darin nichts, das als Bedenken gegen den Unsterblichkeitsglauben geltend gemacht werden müsste. Das würde allerdings der Fall sein, wenn das aus der Anthropologie Entlehnte einen modernen Animismus darzustellen hätte, wenn z. B. ein gewisses Etwas im Menschen nachgewiesen werden müsste, das als Substrat der Unsterblichkeit anzusehen wäre. Dann würde man auf dem gegenwärtigen Standpunkte der Wissenschaft ratlos sein, was man als solches nennen sollte. Bedienen wir uns noch der Ausdrücke Seele und Geist, so meinen wir dieselben doch nicht anders denn als logische Unterscheidungen im Begriffe „Mensch", und denken nicht daran, aus ihnen Entitäten zu machen, die dualistisch dem sogenannten Sinnlichen gegenüber gestellt werden könnten. Aber das ist auch nicht nötig. Der Animismus in allen seinen Formen beweist dem Unsterblichkeitsglauben den Dienst, dass er ihm eine gewisse Vorstellbarkeit verleiht. Durch die Nennung eines bestimmten Etwas, das hier im Menschen vorhanden und über die Macht des Naturgesetzes erhaben gehalten wird, kommt er der Phantasie beim Schaffen ihrer Glaubensvorstellungen zu Hülfe. Sie hat nun ein Subject für Alles, was als zukünftige Seligkeit erwartet werden kann, und nichts hindert sie, diesem Subject alle die Empfänglichkeit zuzuschreiben, die erfordert wird, um jene Seligkeit zu geniessen. Wäre diese Vorstellbarkeit eine Bedingung des Unsterblichkeitsglaubens, so würde er mit dem Animismus untergehen müssen. Aber welchen Grund gibt es, um dies zu meinen? Die Vorstellung ist zwar für die Erweckung der Gemütsaffection unentbehrlich, aber für das Alswahr-anerkennen ist sie relativ wertlos. Wenn wir uns überzeugen können, dass für den Menschen die Aussicht der Fortsetzung seines Lebens nach dem Tode vorhanden ist, dann werden wir uns in dieser Ueberzeugung nicht durch die Unmöglichkeit erschüttern lassen, das wie? davon psychologisch oder physiologisch zu erklären. Wir haben deshalb diesen Dienst des Animismus nicht nötig. Das Einzige, was wir nötig haben, ist, dass von Seiten der Anthropologie kein unmöglich! über die Idee einer individuellen Fortdauer nach dem Tode ausgesprochen werde. Die materialistische Anthropologie tut das wirklich, aber wenn wir uns durch sie entmutigen lassen wollten, dann wären wir schon lange, ehe diese Frage bei uns an die Reihe kam, von ihr aus dem Felde geschlagen

worden. Keine echt wissenschaftliche Anthropologie wird dies unmöglich! wagen. Was wissen wir davon? wird die Wissenschaft sagen. Wir sehen den Organismus sich bilden, wir sehen ihn zur Auflösung umkehren, wir haben darin feste Regeln beobachtet, aber der Mensch, der Mensch selbst, wer er ist, von wannen er kommt, und wohin er geht, — frag uns nicht: ignoramus et ignorabimus. Das ist für uns das aus der Anthropologie Entlehnte. Vielleicht möchte man dem noch einzelne Indicien hinzufügen, aber sie sind zu unsicher, um weiter darauf bauen zu können. Fest ist nur der Ausspruch der wissenschaftlichen Anthropologie: dass sie über diesen Gegenstand nichts sagen kann. Sie kann die Möglichkeit einer individuellen Fortdauer nach dem Tode nicht leugnen, aber sie hat auch nicht die mindeste Zuversicht, um die Wahrscheinlichkeit derselben zu verteidigen. Sie hat, mit Einem Wort, darüber kein Urteil. Wir haben deshalb daran nichts, das dazu dienen könnte, dem Unsterblichkeitsglauben eine wissenschaftliche Grundlage zu geben. Aber d i e s haben wir daran, dass, wenn auf einer anderen Seite, namentlich im Wesen des religiösen Glaubens, ein hinreichender Grund zu finden ist, um jenen Glauben geltend zu machen, dass wir uns dann nicht davon zurückhalten zu lassen brauchen durch das, was darin immer als Voraussetzung hinsichtlich des menschlichen Wesens enthalten ist.

Hieraus folgt, dass wir den Grund des Unsterblichkeitsglaubens allein in dem zu suchen haben, was von uns als Grundlage des religiösen Glaubens anerkannt ist. Geben wir uns jedoch gut davon Rechenschaft, was wir dann darin würden finden müssen. Wird mit Unsterblichkeit, wie wir bemerkten, gemeint, dass das individuelle Dasein nach dem Tode mit Bewusstsein der Continuität mit dem irdischen Leben fortgesetzt werden soll, dann ist die Frage, ob im Wesen der Religion etwas aufzuweisen ist, das der Erwartung solch einer persönlichen Fortdauer hinreichende Unterstützung geben kann. Das Naturgesetz scheint für den Menschen wie für alle anderen Naturproducte dies zu sein: Erhaltung der Art mit fortwährendem Untergange des Individuums. Wenn dann für den Menschen die Ausnahme von dieser Regel angenommen wird, dass bei ihm die Erhaltung der Art verbunden sei mit der des besonderen Exemplares, dann muss in dem, was dem Menschen allein eigen ist, in dem Sittlich-Religiösen, etwas zu finden sein, das, wenn nicht einen ausdrücklichen Beweis, so doch eine hohe Wahrscheinlichkeit gibt, dass seine Individualität von dem auch seinen sinnlichen Organismus zerstörenden Auflösungsprocess des Sterbens unabhängig sei.

Was ist dafür beizubringen?

Es liegt auf der Hand, dass man zuerst an die Unbegrenztheit der Perfectibilität des Menschen als sittlichen Wesens denkt. Wirklich ist das eine Wahrheit, die bei diesem Gegenstande ernste Erwägung ver-

dient. Für alles, was wir als Naturerscheinung kennen, besteht ein gewisses Mass des Wachstums und der Dauer, das zwar nicht von allen Exemplaren der Art erreicht wird, das aber doch für alle, auch die kräftigsten Exemplare eine nicht zu überschreitende Grenze darstellt. Man kann sagen: alles was in der Idee einer solchen Erscheinung liegt wird bei normalem Gange und normaler Dauer der Entwicklung in ihr verwirklicht, die Idee erschöpft sich in der Wirklichkeit. So ist es auch beim Menschen, insofern er mit unter dem allgemeinen Naturgesetze steht. Wenn ein Goethe, ein von Humboldt, ein Ranke in hohem Alter, nach einem Leben, in welchem der sinnliche Organismus ihnen allezeit in voller Gesundheit und Kraft den Dienst für alle die schwere Arbeit, die sie von ihm verlangten, leistete, die Augen schliessen, um nicht wieder zu erwachen, dann hat die Natur in ihnen Alles verwirklicht, was die Idee des Menschen als Naturerscheinung enthält. Aber diese allgemeine Regel gilt nicht beim Sittlichen. Bei ihm erschöpft die Idee sich niemals in der Wirklichkeit. Die Fähigkeit höherer Entwicklung bleibt fortbestehen, auch wo das sinnliche Leben in die Periode der Abschwächung und des Dahinsiechens eintrat, ja, nicht selten steht das „sich Erneuern des inwendigen Menschen von Tag zu Tage“ in umgekehrtem Verhältnis zu dem zu Grunde gehen des äusseren Menschen. Darf wer das an sich selbst erfährt darin nicht einen Grund finden, um auch von seiner Individualität zu denken: non omnis moriar? Wie lässt es sich reimen, dass das Sittliche an dieser nimmer endigenden Fähigkeit höherer Entwicklung den Beweis für seine Unabhängigkeit vom Naturgesetz haben, und dass es doch an die durch dieses Gesetz für die Naturerscheinung festgestellten Lebensbedingungen gebunden sein sollte? Muss ich als sittliches Subject aufhören dazusein, nur weil ich mit zu einer Naturordnung gehöre, die jedem besonderen Exemplare nur eine beschränkte Dauer vergönnt?

Es ist wahr, das anerkennen zu müssen, würde nicht nur peinlich für unser sittliches Selbstgefühl sein, sondern scheint auch für unser Denken eine Schwierigkeit zu ergeben. Wenigstens, wenn von anderswoher das Recht des Unsterblichkeitsglaubens bestätigt werden könnte, würden wir ohne Zweifel in dem Proteste des sittlichen Selbstbewusstseins gegen diese Grenzbestimmung durch den Naturzusammenhang dafür eine Bekräftigung finden. Aber wir haben keine Bestätigung eines bereits erkannten Rechtes, wir haben noch den Rechtsgrund selbst für diesen Glauben zu suchen. Da dürfen wir uns denn nicht verhehlen, dass dafür mehr nötig ist, als was uns diese Ueberlegung an sich selbst geben kann. Ist von der unbedingten Gültigkeit der Behauptung, das Sittliche könne sich über das Hinsiechen des Sinnlichen erheben, nicht sofort etwas abzuziehen? Wir kennen doch auch bloss physische Störungen, die eine dem Sittlichen verhängnisvolle Willenslähmung verursachen, ja

selbst solche, die eine völlige Entfesselung tierischer Leidenschaft zur Folge haben. Solchen gegenüber, über die das sittliche Ideal bis zum Ende alle seine Macht behält, stehen auch andere, bei denen der physische Rückschritt mit einem Hinsiechen der höheren Lebensauffassung Hand in Hand geht. Der Mensch, als Egoist geboren, muss sein Leben lang kämpfen, um diese natürliche Neigung zu unterdrücken, aber bei manchen Bejahrten zeigt sich das betrübende Schauspiel, dass sie am Ende doch wieder jedesmal die Oberhand erlangt. Wollte jemand aus solchen Erfahrungen ableiten, dass für das Sittliche ebenso wie für das Sinnliche das Hinsterben unvermeidlich sei, dann würden wir mit Nachdruck auf die entgegenstehenden Tatsachen weisen, die von einer Unabhängigkeit des Sittlichen zu zeugen scheinen. Aber das Recht dazu haben wir doch nur, wenn wir auch ehrlich anerkennen, was gegen diese Unabhängigkeit zu sprechen scheint, und solange wir weder das eine noch das andere vollkommen ergründet haben, tun wir besser, uns der Folgerungen nach jeder von beiden Richtungen zu enthalten.

Dazu werden wir, wie es mir vorkommt, auch durch die Analogie des Vernünftigen mit dem Sittlichen gedrängt. Für die, welche ein denkendes Leben geführt haben, ist beim Zunehmen der Jahre vielleicht nichts, was so sehr nach Verlängerung des Lebens verlangen lässt, als der Wunsch, noch etwas mehr die Erweiterung ihrer Erkenntnis geniessen zu können. Wenn sie sich die Möglichkeit vorstellen, dass das hier abgebrochene Dasein anderswo fortgesetzt werden könnte, würden sie bei dem, was dort ihr Glück ausmachen dürfte, vor Allem auf die Entschleierung der Geheimnisse von Natur und Geist rechnen, die hier für sie undurchdringlich blieben. Nun behält dies allezeit den Charakter des Wunsches, Verlangens, Bedürfnisses; — es wird nicht durch jenen Imperativ unterstützt, der nur dem Sittlichen eigen ist. Das macht gewis einen bedeutenden Unterschied. Doch könnte man von dem Triebe nach höherer vernünftiger Entwicklung, eben so gut wie von dem Streben nach sittlicher Vervollkommnung, sagen, dass sich darin eine gewisse Unabhängigkeit vom Sinnlichen darstelle; dass, weit entfernt dem physischen Processe zu entsprechen, das Suchen nach Erkenntnis manchmal durch die Erfahrung der Vergänglichheit des Sinnlichen erweckt und gereizt wird. Und wo das intellectuelle Leben sich in seiner vollen Kraft offenbart, ist es nicht auch da ein Anstoss für das Denken, dass ein bloss stoffliches Hindernis diese Geistesarbeit für immer sollte zerstören können? Doch wagt man es nicht, auf die Unabhängigkeit und Unvergänglichkeit dieser intellectuellen Bedürfnisse die Voraussetzung eines neuen Daseins, in dem sie befriedigt werden würden, zu bauen. Man begreift, dass man dazu kein Recht hat, weil der Mangel an Befriedigung untrennbar vom endlichen Dasein ist, und weil das

endliche Wesen keinen Anspruch auf mehr machen kann als was für dasselbe innerhalb der ihm gesteckten Grenzen erreichbar ist.

Kann man sagen, dass, wenn das individuelle Dasein mit dem Tode aufhörte, in der bis zum Ende fortdauernden Fähigkeit des Menschen für sittliche und vernünftige Vervollkommung ein dem Denken unerträglicher Widerspruch liegen würde? Man kann behaupten dass diese Erscheinung des menschlichen Seelenlebens uns mehr zu ihrem Rechte zu kommen schiene, wenn sie in Verbindung mit einer Fortsetzung desselben moralischen und intellectuellen Lebens gebracht werden könnte, und dass dann auch, was jetzt den Anschein der Abhängigkeit vom sinnlichen Organismus hat, als eine zeitweilige Uebermacht des Sinnlichen aufgefasst werden könnte, die durch das Sterben von selbst aufhören würde. Aber ein wirklicher Widerspruch würde doch nicht nachgewiesen werden können. Wenn es in der Eigentümlichkeit der Art läge, dass ihre Entwicklung durch eine in ihren Individuen vorhandenen Vorstellung unbegrenzter Entwicklungsfähigkeit befördert würde, dann wäre es nicht anders möglich, als dass wir uns allezeit die Wahrscheinlichkeit einer Zukunft auch für uns persönlich vorstellen müssten, die doch nur für die Art in allerlei neuen Individuen ihre Wirklichkeit erhalten würde. Solch eine Eigentümlichkeit würde an sich selbst nichts Befremdendes haben. Es würde dafür nur das erfordert, dass der Art das Vermögen der Idealbildung eigen wäre. Das Charakteristische des Ideals ist gerade *dies*, dass es sich weigert Grenzen anzuerkennen. Wir werden nicht im Ernst ein Ideal annehmen das an nach unserer Ueberzeugung festen Grenzen seine Schranke hätte. Es ist kein Ideal, ein paar hundert Jahre alt zu werden, oder unserer Länge eine Elle hinzuzufügen. Aber immer besser zu werden, immer mehr Erkenntnis zu erlangen, das sind Ideale, weil wir dafür keine Grenze wissen oder berechnen können. Wenn nun die Bildung solcher Ideale und das Erstreben derselben für die Menschheit das Mittel sein muss um zu höherer Vollkommenheit zu gelangen, dann wird der individuelle Mensch in seinem Ideale, das ihm eine unbegrenzte Ferne zu eröffnen scheint, Veranlassung finden um auch für sich selbst auf stets, auch nach dem Tode, fortschreitende Vervollkommnung zu hoffen, während es doch sein könnte, dass die Wahrheit dieser Erwartung nur die für die Menschheit aufgesparte Zukunft grenzenloser Entwicklung wäre. Darin liegt kein Widerspruch, und darum können wir auch nicht behaupten, dass wir in unserm Bewusstsein der Fähigkeit für fortwährende Vervollkommnung, an sich selbst, einen wirklichen Grund für individuellen Unsterblichkeitsglauben haben. Wir kommen so zu sagen damit nicht ins Reine. Aber dies sei sofort hinzugefügt: was uns nötigt dies anzuerkennen, ist nicht der Art dass wir dadurch eher zur Leugnung der individuellen Unsterblichkeit geführt würden. Wenn es

nicht unvernünftig sein würde, vorauszusetzen dass der individuelle Unsterblichkeitsglaube nichts anderes wäre als die Form des der Menschheit, kraft ihrer Anlage, zukommenden Bewusstseins endloser Vervollkommnung; so dürfte es ebensowenig unvernünftig heissen, wenn man annähme, dass es in der Anlage der Menschheit liege, sich fortwährend in sittlichen Subjecten zu besondern, deren individuelle Daseins- und Entwicklungsdauer durch die Lebensdauer des irdischen Organismus nicht begrenzt wäre. In Veranlassung davon könnten allerlei Fragen sich erheben, z. B. ob dies im Sinne der Unsterblichkeit aller menschlichen Individuen verstanden werden müsste, auch solcher die noch kein anderes als das tierische Leben kennen gelernt haben, oder ob dabei an eine gewisse conditionale Unsterblichkeit zu denken sei, eine solche die sich auf die beschränkt, die schon in diesem Leben in eine Phase höherer Entwicklung eingetreten sind; Fragen, auf die man die Antwort wahrscheinlich schuldig bleiben müsste. Aber von der Idee selbst, dass der Mensch sich von Allem was wir sonst kennen durch eine Vervollkommnungsfähigkeit unterschiede, die auch in individuellen Exemplaren der Art eine bleibende Gestalt bekäme; — von ihr kann man zwar sagen, dass wir uns davon keine Vorstellung machen können, aber n i c h t, dass darin für das Denken ein unüberwindlicher Widerspruch liege. Die Versuche, von L e i b n i z, und nach ihm auch in neuerer Zeit immer wiederholt, unabhängig von aller Kirchenlehre, auf Grundlage der Monaden-Theorie solch einen Unsterblichkeitsglauben festzustellen, dienen zum Beweise, dass das philosophische Denken darin nichts gefunden hat, was schon im voraus jedes Streben, in dieser Richtung weiter zu kommen, verurteilen würde. Ohne nun für oder wider eines von diesen Systemen Partei zu ergreifen, können wir doch schliessen, dass das Argument für den Unsterblichkeitsglauben, welches aus der sittlichen Perfectibilität des Menschen genommen ist, keinen festen Grund für diesen Glauben liefert, aber dass in den grossen Bedenken gegen die Beweiskraft dieses Arguments ebensowenig ein Beweis gegen das Recht des Unsterblichkeitsglaubens liegt. Die Frage bleibt offen, und wir müssen weiter suchen, ob wir eine befriedigende Antwort auf sie finden können.

Von allem was zur Verteidigung dieses Glaubens beigebracht ist, scheint mir nichts so sehr die Aufmerksamkeit zu verdienen wie das, was von der Art abgeleitet wird in der das Sittliche sich in uns entwickelt, und eine eigene Daseinsform in uns erhält. Das Charakteristische davon liegt in der Bildung der s i t t l i c h e n P e r s ö n l i c h k e i t. Das ist noch etwas mehr und etwas anderes als nur die Erhöhung der sittlichen Kraft. Für die letzte ist das Erfordernis die Uebung des Willens, um das als Pflicht Erkannte vor Allem zu erwählen und um jeden Preis zu vollbringen. Aber in der „sittlichen Persönlichkeit“

liegt noch etwas mehr. Es ist schwierig, davon eine scharfe Bestimmung zu geben. Wenn man sagt: es ist nicht nur eine Frage der Kraft, sondern zugleich des Charakters, dann hat man einen andern Namen genannt, aber keine Erklärung gegeben. Man wird vor Allem an die centrale Bedeutung denken müssen, die das Sittliche im ganzen Seelenleben erlangen kann: wenn die Pflichterfüllung nicht mehr etwas ist, das man erst auf die verschiedenen Lebensäusserungen anwendet, sondern etwas, das so mit dem ganzen inneren Leben verwachsen ist, dass Alles was dazu gehört von selbst dadurch geleitet und beseelt wird. Man könnte auch sagen, dass die Uebung im sittlichen Lebensgebrauch, im Innern des Menschen, sich umwandelt und festigt in einen Lebenskern, der seine Macht immer weiter über alle Geistesfunctionen und ihre Werke ausdehnt. Das Sittliche ist dann nicht mehr nur Richtschnur für das Handeln, es wird der Charakter der Person. Ihre Lebensauffassung wird dadurch bestimmt, ihr Urteil nimmt es als Gesetz hin, ihr Geschmack ändert sich danach, ihre Zwecke sind davon abhängig, ihre ganze Lebensführung ist dem unterworfen; und was sie auch sonst durch Geschicklichkeit, Talent, oder Arbeitskraft sein möge, sie ist was sie ist durch das in ihr alles beherschende Princip des Sittlichen. Es kann nicht anders sein, als dass auch ihr Selbstgefühl dadurch ein anderes wird. Wurzelt ihr Seelenleben gänzlich in der Sphäre des Sittlichen, dann fühlt sie sich zu einer andern Ordnung gehörig als zu der des Naturlebens. Hält dieses sie auch stets in seiner Gewalt, sie kann doch nicht anders als dass sie sich in dem, was das Charakteristische ihrer Persönlichkeit, ihr eigentliches Menschenwesen, ausmacht, relativ unabhängig von ihm fühlt. Sie darf und muss sich selbst sagen, dass sie, was sie geworden ist, wurde, nicht auf dem Wege und in Gemässheit des Gesetzes der Naturordnung, sondern viel mehr im Gegensatz gegen sie, dadurch, dass sie das Naturleben in sich der Zucht der sittlichen Forderung unterwarf. Sie ist sich bewusst, als sittliche Persönlichkeit nicht von ihm getragen oder regiert zu werden, sondern ihm vielmehr selbständig gegenüberzustehen. Aber wie kann sie dann annehmen, dass solch ein bloss physischer Process wie das Sterben sie als sittliche Persönlichkeit vernichten sollte? Das würde doch in Wahrheit der Fall sein, wenn mit dem Tode ihr individuelles Dasein gänzlich aufhörte. Die sittliche Kraft, die von ihr ausgegangen war, würde wol fortdauern und fortwirken, auch noch durch die Erinnerung, die von dieser sittlichen Persönlichkeit übrig bliebe, genährt werden, aber sie selbst wäre ins Nicht-Sein zurückgekehrt. Eine einzige, plötzliche Störung im sinnlichen Organismus würde die ganze Individualisation des Sittlichen in ihm zunichte gemacht haben. Das würde dem Denken weniger Schwierigkeit bereiten, wenn die sittliche Persönlichkeit als ein Accumulator sittlicher Kraft betrachtet werden müsste. Dann könnte

man sagen: es geht doch nichts davon verloren, denn was darin vorhanden war breitet sich nur weiter aus, und wirkt so weiter fort. Aber wenn die sittliche Entwicklung zur Bildung einer Individualität führt, einer Persönlichkeit, deren Bedeutung nicht nur in dem Quantitativen liegt, sondern ganz bestimmt in dem Qualitativen der eigenartigen Gestalt, die das Sittliche in ihr erhalten hat, in dem Qualitativen dessen, was sie im Unterschiede auch von andern sittlichen Persönlichkeiten ist, — dann geht doch wol etwas verloren, wenn der Tod das individuelle Dasein vernichtet, und dann liegt doch wol für das Denken ein Anstoss in der an diesem Falle zu erkennenden Uebermacht des Physischen über solch eine selbständige Schöpfung des psychischen Lebens.

Noch lebendiger fühlt man diese Schwierigkeit, wenn man dabei in Betracht zieht, dass die sittliche Persönlichkeit, gerade durch ihr eigenes Gesetz, durch rein sittliche dem Trieb des Naturlebens widerstreitende Forderungen, genötigt werden kann, freiwillig den Tod des sinnlichen Lebens zu suchen. Es können auf dem Wege der sittlichen Vervollkommnung Verwicklungen vorkommen, die die selbsterwählte Aufopferung des Lebens zur Pflicht machen. Wenn der Prophet von Galiläa zum Feste nach Jerusalem hinaufgeht, dann weiss er, dass er sich beinahe sicher einem verhängnisvollen Ende seiner Laufbahn zubewegt. Er kann sich dem entziehen, wenn er in dem ruhigen Norden des Landes bleibt, aber er fühlt sich berufen, in der Stadt des Tempels selbst und unter den Augen des Sanhedrin's seinen Messiasberuf zu vollenden. Keine kalte Todesverachtung erleichtert ihm die Aufgabe. Sein für jedes Gefühl so empfängliches Gemüt wird durch das Vorhersehen des drohenden Leidens erschüttert. Er kann was er als seine Pflicht ansieht nicht ohne die äusserste Anspannung der sittlichen Kraft vollführen. Die sittliche Persönlichkeit in ihm muss sich von der sie umklammernden Naturneigung, sich selbst zu erhalten, losringen; sie muss sich zu der vollen Idee ihres Vermögens erheben, sich selbständig Allem gegenüberstellen zu können, was als Naturtrieb sie beherschen könnte; sie muss ihre persönliche Selbstbestimmung so aufs Höchste spannen, dass sie nicht nur Kraft findet, das auferlegte Leiden zu tragen, sondern dass sie selbst dieses Leiden will, als Bedingung, um der Gewissensforderung zu genügen. Und wenn sie dann diese Höhe erreicht, und das Opfer des Lebens freiwillig gebracht hat, — dann sollte sie sich selbst getötet haben!? Für die sittliche Persönlichkeit sollte die höchste Vervollkommnung die Selbstvernichtung bedeuten!?

Man hat ein völliges Recht, zu sagen, dass dies kein zwingender Beweis ist. Ich trage es auch nicht als solchen vor. Was ich gab, war keine Beweisführung, sondern ein Versuch, fühlen zu lassen, auf welchen Widerspruch das Denken stösst, wenn es auch von der sittlichen Persönlichkeit annehmen muss, dass sie im Tode mit und durch

den sinnlichen Organismus aufgelöst werde. Ich kann das nicht übergehen, als ob es kein nenneswertes Gewicht in die Wagschale legte, denn ich muss anerkennen, dass diese Tatsache viel besser bei der Voraussetzung von einem nach dem Tode fortgesetzten individuellen Dasein erklärt werden könnte, als bei der vom Untergange der Persönlichkeit im Tode. Bei der ersten könnte die sittliche Selbstopferung als höchste Selbsterhaltung begriffen werden, während die andere sie in den für uns widerwärtigen Schein des Selbstmordes bringt.

Wenn es möglich wäre, würde man gern die Realität eines zukünftigen Lebens feststellen als Postulat des absoluten Charakters des praktischen Gesetzes, welches zuweilen Lebensopferung gebietet. Aber es geht nicht an. Das Postulat kann nicht an irgend einen bestimmten Inhalt geknüpft werden, sondern nur an die allgemeine Form des Gebotes. Man müsste so schliessen können: das Pflichtbewusstsein stellt seine höchste Forderung in dem Gebote der Selbstopferung; das würde es nicht tun können, wenn der Gehorsam gegen dies Gebot den Untergang der ihm gehorchenden sittlichen Persönlichkeit zur Folge haben müsste; deswegen liegt in dem absoluten Charakter dieser Forderung eine Bürgschaft für die Fortdauer des Subjects, an welches sie sich richtet. Das hat einen Schein von Wahrheit, aber dass dies nicht mehr als ein Schein ist, zeigt sich sofort wenn man fragt: warum könnte das Pflichtbewusstsein in diesem Falle jene Forderung nicht stellen? Man müsste darauf antworten können: weil niemand die Selbstopferung als Pflicht anerkennen könnte, wenn er glaubte, dadurch als Individuum unterzugehen. Aber wer wird das behaupten? Sind es denn nur die welche an persönliche Unsterblichkeit glauben, die im Kriege ihre Soldatenpflicht mit Heldenmut vollbringen? Nein, die ganze Schlussreihe taugt nichts. Das Pflichtbewusstsein als Grundlage des Postulats ist unabhängig von seinem zufälligen Inhalt, und das Postulat kann nie von einem oder dem andern Inhalte der Pflicht abgeleitet werden, sondern nur von dem absolut Verpflichtenden von Allem, was als Pflicht erkannt ist. Darum kann auch die individuelle Fortdauer nie auf Grund irgend einer bestimmten, selbst nicht der höchsten, Gewissensforderung postulirt werden.

Ein wirklicher Beweis für das Recht des Unsterblichkeitsglaubens kann nicht geliefert werden. Es gibt Indicien, die die Hoffnung auf Fortdauer des individuellen Daseins nach dem Tode zu begünstigen scheinen. Denen gegenüber steht von Seiten der wissenschaftlichen Anthropologie kein Veto, aber doch auch ebensowenig etwas, das dieser Hoffnung eine Stütze verliehe. Das ist das Resultat, zu dem die Religionsphilosophie hinsichtlich dieser Glaubensvorstellung kommen muss. Könnte sie das Selbstgefühl der sittlichen Persönlichkeit als eine Bürgschaft der Unabhängigkeit vom Naturgesetz anerkennen, dann würde

ihr der Weg zu sehr positiver Aussprache offen sein; aber das kann sie nicht. So bleibt ihr nichts anderes übrig als sich eines bestimmten Urteils zu enthalten. Aber dann auch ehrliche Enthaltung! Nicht eine solche, bei der der Mangel an Beweisen für den Beweis des Gegenteils ausgegeben wird!

Hierin liegt von selbst enthalten, dass das philosophische Denken sich nicht anmassen darf, dem Gläubigen zu verbieten, dass er sich dieser Hoffnung überlasse. Wol aber darf es ihn vor der Gefahr warnen, sie von der sittlich-religiösen Grundlage abzulösen, und sie durch eine Versinnlichung zu verunreinigen, die in jedem Falle vom Denken verurteilt werden muss. Man könnte sagen: es gibt keine einzige Glaubensvorstellung, die mehr mit keuscher Scheu, mit einem gewissen ehrerbietigen Bangen festgehalten und ausgesprochen werden will, als diese, mit der man es wagt, in ein Gebiet einzudringen, von dem alle Vorstellung durchaus fehlt. Und doch, welche andere gibt es, von der die Phantasie so grobe, bunte Bilder gemalt hätte? Was doch eigentlich nie mehr sein kann als das Funkeln eines geheimnisvollen hoffnungerweckenden Lichtes, das sich auf der Höhe des geistigen Lebens einen Augenblick unserm suchenden Auge zu zeigen scheint, wie ist das in jene grobsinnlichen Vorstellungen ausgeartet, die wir in allen Religionen antreffen! Etwas mehr Kritik in der Eschatologie, und nicht nur intellectuelle und ästhetische, sondern vor Allem auch ethische Kritik, wäre der Dogmatik zu wünschen. Der Glaube kann nur dabei gewinnen, jemehr er sich bewusst bleibt, dass er nicht in der sinnlichen Welt, sondern in der sittlichen Ordnung seine Grundlage hat.

Zweites Hauptstück.

Erscheinung des religiösen Glaubens im Cultus und in der religiösen Gemeinschaft.

§. 1.

Der Cultus.

Bei keinem andern Teile meines Werkes habe ich so sehr wie bei diesem letzten Hauptstücke die Notwendigkeit gefühlt, mich strenge an die Regel zu halten, dass ich keine Geschichte der Religion zu schreiben habe. Könnte man doch unwillkürlich durch den zu behandelnden Gegenstand verleitet werden, die Formen des Cultus in ihrer historischen Entwicklung zu beschreiben, um so die Gegenwart durch die Vergangenheit zu erläutern. Ich will mich jedoch darauf nicht einlassen. Abgesehen davon, dass solch eine Beschreibung zu vielen Raum erfordern würde, darf ich nicht vergessen, dass mein Zweck sein muss, in dem historisch Ueberlieferten das zu unterscheiden, was ein bleibendes Daseinsrecht hat, und dass alles Historische dabei nur insofern einen Platz erhalten darf, als dies für jenen Zweck nötig erachtet werden kann.

Wo Religion ist, entsteht auch ein Cultus. Das folgt aus dem Wesen der Religion selbst. Wäre sie nur Anerkennung einer höheren Macht, dann brauchte sie nicht zu gewissen ihr entsprechenden Handlungen zu führen. Aber ist die Religion Verehrung, dann versteht es sich auch von selbst, dass diese Verehrung sich nicht auf die Pflege einer gewissen Gesinnung beschränken wird, sondern sich in Handlungen äussert, die von solcher Gesinnung Zeugnis ablegen.

Welcher Art diese Handlnngen sein werden, das wird von der Art der Gesinnung, und von der Vorstellung, die der Mensch sich von dem Gegenstande seiner Verehrung bildet, abhängen. Als allgemeine Regel kann darum hingestellt werden: dass in den primitivsten Formen des Cultus auch der primitivste Zustand der Bildung sich abgespiegelt haben wird, sodass Unwissenheit, Aberglaube, sinnlicher Eudämonismus die Hauptzüge desselben gewesen sein müssen. Kann man nun auch, auf dem Wege einzelner Angaben aus der Ueberlieferung oder der Erfahrung an gegenwärtigen culturlosen Stämmen, vielleicht zu irgendwelcher Voraussetzung hinsichtlich der ältesten Cultuspraxis kommen, so ist es doch geraten, nicht gar zu dreist zu versichern, welcher Art dieselbe gewesen sein könne, und welcher Art nicht. Waren sie z. B. nur ein Ausdruck des Strebens, sich an die Götter anzuschliessen bei dem das man meinte sie tun zu sehen? Es kann sein. Warum aber sollten sie nicht zugleich aus dem Verlangen entstanden sein können, etwas von den Göttern zu empfangen, sie günstig zu stimmen, ihren Zorn abzuwenden? Gerade weil auf dieser niedrigen Stufe noch ein so ungeregeltes Denken und Sinnen im Menschen gewesen sein muss, kann auch schwerlich eine Regel über das, was er mit solchen Handlungen bezweckt haben muss, aufgestellt werden. Je weniger man sich in dieser Hinsicht ans Systematisiren wagt, umsoviel mehr entgeht man der Gefahr, den Schein für Wirklichkeit zu halten. Wo man weiter vorgeschrittene Entwicklung antrifft, wie bei einem einigermassen geordneten Polytheismus, kommt auch in den Cultus mehr vernünftige Ueberlegung, und wird es weniger schwierig, den Zusammenhang bestimmter Cultusformen mit den Glaubensvorstellungen zu bestimmen. Doch bleibt es, bei allem was auf den Cultus Beziehung hat, immer schwierig, scharfe Unterschiede und feste Bestimmungen zu machen.

Das folgt schon aus dem zwiefältigen Charakter, der allem Cultus eigen ist. Alle Cultuspraxis dient dazu, gewissen Glaubensvorstellungen Ausdruck zu verleihen, aber zugleich ist sie ein Mittel, um gewisse Dinge von der Gottheit zu erlangen. Die Personification der Fruchtbarkeit der Natur wird durch Darbietung oder Vorzeigung von Symbolen der Lebenserneuerung verehrt, aber diese Art der Verehrung gilt zu gleicher Zeit als ein Mittel oder eine Bürgschaft der Erfüllnng der Hoffnung auf Glück bei der Ernte oder bei neuen Geburten. Die eine Vorstellung geht von selbst in die andere über, sodass keine scharfe Grenzlinie zwischen dem symbolischen und dem magischen Charakter zu ziehen ist, den solche Handlungen gleichzeitig für den Gläubigen gehabt haben müssen. Findet man nicht noch dasselbe in den höheren Religionsformen? Selbst unter den protestantischen Christen ist für das populäre Bewusstsein das Sacrament ebensosehr ein Mittel zur Rettung wie ein Glaubenssinnbild. Dem entsprechen auch verschiedene Motive

im Gemütsleben, die dann doch auch wieder, in ihrer Anwendung auf dieselbe Handlung, in einander übergehen, und der Absicht, in welcher jene Handlung vollbracht wird, einen gewissen gemischten Charakter geben. Will man darauf die Alternative anwenden: entweder das eine, oder das andere, so fällt man sofort in Verkennung der wahren Bedeutung.

Im Uebrigen kommt hier wieder in Betracht, was ich schon in anderem Zusammenhange (S. 108 ff. und S. 255 ff.) zur Sprache gebracht habe, dass im Cultus immer ein gewisser eigenartiger Atavismus herscht. Wir haben damals bemerkt, wie die Cultuspraxis bleibt, auch wo die Ideen, die zu ihrer Entstehung Veranlassung geben, schon abgestorben sind, aber dass sie dabei eine veränderte Bedeutung erlangt, die oft in durchaus keiner Verbindung mehr mit der Form der Handlung steht. Von solchem Atavismus im Cultus kann man in jeder sich entwickelnden Religion die Beweise finden. Wir selbst schaffen daran fortwährend mit, und wir können nicht anders. Vorerst ist es bei jeder Reform in der Religion geraten, soviel möglich die Ueberlieferung zu respectiren, denn je enger man sich an sie anschliessen kann, desto leichteren Eingang wird man für seine Ideen bei der grossen Menge finden. Das darf natürlich nicht mit bewusster Verletzung der Wahrhaftigkeit geschehen, aber ohne sich der Unwahrhaftigkeit schuldig zu wissen, kann man vielem Vorhandenen und durch das Alter Geweiheten eine veränderte Bedeutung geben, wodurch es, an Stelle eines Hindernisses, ein Hülfsmittel zur Verbreitung der neuen Auffassung wird. Zweitens kann man wol neue Ideen verkündigen, aber man kann keine neuen Symbole einführen. Wo das versucht ist, oder noch versucht wird, ist im Bewusstsein des Volkes das Neue sofort durch den davon nicht fortzubringenden Schein des Gemachten, des Künstlichen verurteilt. Man nehme einem Cultus-Symbol seinen mysteriösen Charakter, sei es des göttlichen Ursprunges, sei es des hohen Alters, so entartet es in eine Darstellung, die für den Cultus unbrauchbar ist. Wenn man nun nicht willkürlich eine Cultuspraxis hervorbringen, und doch die heiligen Handlungen im Gottesdienst nicht entbehren kann, dann muss man doch bei jedem Versuche der Reform an diesem Umbilden alter Sinnbilder in Träger von neuen Ideen mitwirken. Aber das so veränderte Symbol ist nicht mehr was es früher war. Nicht allein repräsentirt es einen andern Gedanken, sondern es setzt auch eine andere Gesinnung voraus. Nur eine historische Erklärung kann dann noch Rechenschaft von der eigentlichen Bedeutung geben, und jeder Versuch, mit feststehenden Begriffen über den Cultus und seine verschiedenen Bestandteile die wirkliche Erscheinung des religiösen Glaubens in solchen Formen zu interpretiren, muss notwendig Schiffbruch leiden.

Dieser Erwägungen muss die Religionsphilosphie eingedenk bleiben, wenn sie sich zu einer Wertbestimmung, von religiösem Gesichtspunkte aus, dessen was als Form des Cultus in den Religionen vorzukommen pflegt, berufen hält. Uebrigens aber ist es auch für sie die Frage, inwiefern sie zu einer kritischen Würdigung dieser Formen des Cultus berechtigt ist. In gewisser Hinsicht hat sie ohne Zweifel dies Recht. Müssen diese Formen dazu dienen, um einer bestimmten Gemütsstimmung, einer gewissen religiösen Gesinnung Ausdruck zu geben, dann kann sie daran den Massstab dessen anlegen, was sie als Wesen aller Religion kennen gelernt hat. So braucht sie sich nicht zu scheuen, ihr Urteil über jede solche Praxis auszusprechen, in der die Tat von der Gesinnung gänzlich gelöst ist, der also der sittliche Charakter durchaus fehlt. Die stillen Messen, in gewisser Anzahl bestellt, und irgendwo für die Seelen Verstorbener gelesen, oder die Menge für denselben Zweck bestellter Formulargebete, kann sie als Cultus für gänzlich wertlos erklären. Aber in einer andern Hinsicht ist ihr Recht der Beurteilung nicht so augenscheinlich. Der Cultus richtet sich, wenn nicht ausschliesslich so doch hauptsächlich, auf den Gegenstand der Verehrung, nicht so wie er philosophisch aufgefasst und erkannt werden kann, sondern so wie er von der dichtenden Phantasie der Gläubigen vorgestellt wird. Das ist nicht anders möglich. Jemehr der Cultus den Charakter der Handlung trägt, umsomehr wird er auch suchen Handlung auf jemanden hin zu sein. Die Personification des Göttlichen ist für den Cultus unumgänglich, oder besser muss es heissen: ihre Unentbehrlichkeit für den Gläubigen zeigt sich am meisten im Cultus. Der Glaube kann, insoweit er mit dem Denken zusammenhängt, sich durch eine Idee wie z. B. die der sittlichen Ordnung befriedigt fühlen. Um aber Macht über das Gemüt zu erlangen, hat er die Umsetzung in die von der Phantasie geschaffene Glaubensvorstellung nötig. Und ist das schon im Allgemeinen so, so gilt es im Besonderen von jener Glaubenserscheinung im Cultus, deren Wert für den Gläubigen selbst ganz von den Eindrücken abhängt, die er durch seine Handlung bei sich selbst hervorbringen, oder die er von dem Dargestellten empfangen kann. Eigentlich ist aller Cultus anschaulich gemachter Glaube. Aber es geschieht gerade bei diesem Anschaulichwerden, dass der Glaube der Zucht des Denkens entschlüpft. Bleibt er auch in seinem eigentlichen Wesen unverändert, so verkörpert er sich doch in einer Form, die, als freie Dichtung, sich über die Gesetze der Logik erhebt. Und beschränkt sich das sogar nicht auf Vorstellungen vom Uebersinnlichen, sondern geht es auch in sinnbildliche Handlungen über, zur Darstellung der Beziehung, in welcher der Gläubige zu den als Wirklichkeit von ihm anerkannten Schöpfungen der Phantasie zu stehen überzeugt ist, wie soll dann die an ihre Denkgesetze gebundene Religionsphilosophie mit ihrem

abwägenden Urteil sich einmischen? Scheint es nicht, als ob sie gut täte, wenn sie sich ganz von dem Gebiet zurückzöge, auf dem ihre Autorität nicht anerkannt wird, und wo sie sich auch ohnmächtig zur Geltendmachung derselben fühlen muss?

Das würde vielleicht für sie das Beste sein, wenn sie jenes Symbolisiren des Glaubens für ein Werk der Willkür halten müsste, das nicht nur in seiner Art des Tuns, sondern auch in seinem eigentlichen Wesen alles vernünftigen Grundes entbehrte. Dann könnte sie sich zum Schweigen verurteilt halten, wo eine ungezügelte Phantasie die Herschaft führt. Aber so kann sie ebensowenig über die Symbolik des Cultus wie über die Glaubensvorstellungen denken. Denn sie muss anerkennen, dass diese Symbolik nicht etwas Nebensächliches ist, das in der Religion ebensogut fehlen könnte, sondern dass es im Wesen aller Religion liegt, sich in solchen Formen des Cultus zu objectiviren. Die Allgemeinheit dieser Erscheinung zwingt sie, darin eine Notwendigkeit zu respectiren, der sie bei der Erklärung der Religion ihr Recht widerfahren lassen muss. Darin liegt für sie auch keine Schwierigkeit. Wenn es zu der Eigentümlichkeit der Religion gehört, den Gegenstand der Verehrung, mit Hülfe der Phantasie, in die Form des Persönlichen zu kleiden, nach der Aehnlichkeit der menschlichen Persönlichkeit, so ist es psychologisch nicht nur erklärbar, sondern unvermeidlich, dass der Gläubige seine Beziehung zur Gottheit mit nach der Aehnlichkeit der Beziehung zwischen den Menschen unter einander einrichtet; dass, wie er bei der Gottheit eine Handlungsweise ähnlich der der Macht- und Autorität-Inhaber unter den Menschen voraussetzt, er auch seinerseits was er für die Gottheit fühlt in Handlungen ausdrücken will, die mit denen übereinkommen, welche der abhängige, der Woltaten empfangende, der schuldige Mensch zur Offenbarung seiner Gesinnung anzuwenden pflegt. Die Frage ist ja nicht, ob die Philosophie die Grundlage eines Cultus bilden könne, sondern ob sie imstande sei, zu begreifen, dass die Religion stets zu einer sich auch in Handlungen äussernden Verehrung der Gottheit führen muss. Die Religion ist die Wirklichkeit, die Philosophie nur eine Theorie hinsichtlich dieser Wirklichkeit. Findet sie nun in dieser Wirklichkeit Erscheinungen, die zu einer Art gehören, für welche ihre Methode des Arbeitens mit Begriffen unbrauchbar ist, so wird sie darin wol eine Grenze für ihr Urteil erkennen, aber dann bleibt für sie immer noch übrig, zu untersuchen und nachzuweisen, wie diese Erscheinungen mit dem eigentlichen Wesen der Religion zusammenhängen, um sodann zu bestimmen, was aus diesem Wesen der Religion als Erfordernis des religiösen Charakters, auf den sie Anspruch machen, folgt. Es ist völlig dasselbe wie bei den Glaubensvorstellungen. Ebenso wie diese gehört der Cultus zur Poesie der Religion.

Ich habe nicht vor, allen verschiedenen Bestandteilen des Cultus

hier nachzugehen, um von jedem besonders zu erwägen, was an ihm echt religiöser Gehalt sei. Ich will lieber ein einzelnes Beispiel nehmen, um darauf die Methode, der die Religionsphilosophie folgt, anzuwenden.

Wählen wir dafür das Gebet. Man kann das gemeinsame von dem persönlichen Gebete unterscheiden, aber so das eine wie das andere ist ein Suchen nach Gott, um vor ihm auszuschütten, was das Herz erfüllt. Es können zeitliche Nöte sein, die dabei in den Vordergrund treten, es kann sein, dass das geistige Interesse die Oberhand hat. Was für den Menschen am meisten bedeutet, das wird von selbst der Hauptinhalt seines Gebetes. Die Stimmung, in der er sich befindet, bestimmt die Art, in der er beten wird. Wenn er wirklich betet, gibt er sich selbst darin so wie er in dem Augenblicke ist. Darum ist hier unbegrenzter Raum für Verschiedenheiten, die gleichwol in ihrer Gesamtheit durch das Eigentümliche aller Gebete zusammengehalten werden: dass der Mensch mit dem, was in ihm vorgeht, zu der Gottheit kommt, um bei ihr zu suchen, was nur sie geben kann.

So an sich selbst betrachtet, steht das Gebet ausserhalb des Kreises, in dem die Religionsphilosophie sich bewegt. Gewis, sie könnte die psychologische Function darin, ebenso wie in jeder andern Aeusserung des Seelenlebens, studiren, aber das würde sie doch nicht weiter bringen als zu einer Erklärung, wie der Mensch dazu komme zu beten, und wie bei ihm die Vorstellung der Gebetserhörung entstehe. Eine Wertbestimmung des Gebets selbst würde damit nicht gegeben sein. Um die zu finden, müsste es auf einen Begriff zurückgeführt werden, dessen vernünftige Notwendigkeit gezeigt werden könnte. Wie wäre das möglich? Es müsste ein Begriff von dem sein, was bei jedem Gebet vorausgesetzt wird: von der wirklichen Gegenwart eines erhörenden oder wenigstens hörenden Gottes, und von einem Wirken Gottes für den Menschen oder in dem Menschen im Zusammenhange mit dem an Ihn gerichteten Gebete. Nun ist, wie schon mehrfach wiederholt wurde, ein Begriff nicht dadurch zu finden, dass man nur die Einbildungskraft schaffen lässt; er muss durch das abstrahirende Denken aus der Wirklichkeit abgeleitet werden. Ein Begriff des Menschen oder Tieres ist für uns zu erlangen, aber den Begriff eines Engels oder Teufels hat niemand. Welche Wirklichkeit gibt es denn, von der der Begriff des Gebetes, in dem soeben genannten Sinne, abgeleitet werden könnte? Die einzige Wirklichkeit ist hier die Vorstellung des Menschen, dass es einen Gott gibt, der sein Gebet hört, und dass was er in Folge seines Gebetes erfährt von diesem Gott bewirkt sein soll. Wendet man darauf die Methode der Abstraction an, so erhält man einen Begriff von dieser Vorstellung, von ihrer Entstehungsweise, von ihrem unterscheidenden Charakter in Vergleichung mit andern verwandten Vor-

stellungen, von ihrem Einfluss auf die Gemütsstimmung. Aus der einzigen wahrnehmbaren Wirklichkeit aber, nämlich aus der der Vorstellung, einen Begriff von einer darin vorausgesetzten, aber auf keinerlei Weise wahrzunehmenden, anderen Wirklichkeit zu abstrahiren, nämlich der eines Gebete erhörenden Gottes, das ist etwas, woran das in einer guten Schule geübte Denken sich nicht wagen wird. Das populäre oder das durch irgend eine Dogmatik befangene Bewusstsein wird darin zwar keine Schwierigkeit sehen, weil es meinen wird, eben so gut einen Begriff vom Vorgestellten wie von der Vorstellung bilden zu können, aber tieferes Nachdenken wird sofort lehren, dass der vermeintliche Begriff des Vorgestellten nichts anderes ist als wieder der Begriff von der Vorstellung, die nun aber nicht von ihrer formalen, sondern von ihrer materialen Seite angesehen wird. Wenn dann die Religionsphilosophie das Gebet zum Gegenstande ihrer Speculation macht, welche Wirklichkeit findet sie in ihm, die ihr dazu dienen könnte, um zu einem Begriffe zu kommen, der, in Verbindung mit anderen damit zusammenhängenden Begriffen, sie in den Stand setzen würde, eine würdigende Theorie des Gebetes zu geben? Doch nur die Wirklichkeit des Betens mit allen dazu gehörigen Gefühlen und Vorstellungen. Davon kann sie eine Theorie entwerfen, aber das Gebet, so wie es von dem Gläubigen aufgefasst wird, als wechselseitige Handlung zwischen dem Menschen und seinem Gott, kann für sie kein Gegenstand der Erkenntnis oder Beurteilung werden, weil es den Erfordernissen für etwas, das von ihr erkannt oder beurteilt werden soll, nicht entspricht.

Auch unter denen, die diese Wahrheit nicht streng logisch durchdenken, gibt es viele, die aus einem gewissen allgemeinen Begriffe der Unerkennbarkeit des Objectiv-Uebersinnlichen die Schlussfolgerung ableiten, dass das Gebet nur als geistige Uebung für den Betenden Wert habe. Schon darin, dass der Verehrung des Idealen ein Ausdruck gegeben wird, liegt eine Macht zur Stärkung des Glaubens. Weiterhin ist es nicht anders möglich als dass, wenn das Gemütsleben mit Allem, was darin vor sich geht, gewissermassen auf die verlebendigte Vorstellung des sittlichen Ideals sich concentrirt, es dadurch auch eine heilsame Läuterung erfährt, sodass in Wirklichkeit dabei etwas empfangen wird, das Gebetserhörung genannt werden könnte: die Begeisterung, die Heiligung, die Tröstung, die von einer solchen Erhebung der Seele die Folgen sein werden. Aber dann muss darin auch die Bedeutung des Gebetes gesehen werden. Beten, behaupten sie, muss nicht ein Fordern sein, vor Allem nicht ein Fordern von Dingen, die nur von dem unveränderlichen Naturgesetze abhängig sind, sondern es muss ein Suchen dessen bleiben, was durch die Richtung der Seele auf das Höchste erworben werden kann. Es kann sein, dass dadurch auch Interessen von mehr materieller Art befördert werden, wenn z. B. die erhöhte sittliche

Kraft uns in den Stand setzt, eine Aufgabe zu vollbringen, oder ein Leiden zu tragen, wozu sonst das Vermögen gefehlt haben würde. Aber das ist dann eine mittelbare Folge des Betens. Der Zweck des Gebetes muss die Glaubensstärkung bleiben, nicht das, was durch sie bewirkt werden könnte. Damit wird auch dem Zweifel vorgebeugt, dem doch nie zu entgehen ist, wenn das Gebet ein Bitten um die Erfüllung von, sei es auch an sich selbst sehr erlaubten, Wünschen ist. Früher haben wir das Beispiel von Luther's Gebet am Krankenbette Melanchthon's angeführt. Ist es uns nicht doch zuwider, dass bei dem grossen Glaubenshelden der Gedanke aufkommen konnte, er werde sein Vertrauen auf Gott für immer fahren lassen, wenn der schwache Körper seines Freundes sich nicht widerstandsfähig gegen die Heftigkeit der Krankheit gezeigt hätte? Das wahre Beten bringt den Frommen nie in solche Gefahr. Es wird allezeit erhört; denn die sittliche Anspannung, die es erfordert, kehrt immer zu dem Betenden zurück: in Erhöhung der sittlichen Kraft mit der davon unzertrennlichen Befriedigung des Gemütes.

Wieviel Wahrheit in dieser Anschauung auch liegen mag, insofern sie eine gewisse Form des Gemütslebens beschreibt, als philosophische Behandlung des Gebetes verdient sie meines Erachtens keinen Beifall. Was tut man denn, indem man die Sache so darstellt? Von einer gewissen metaphysischen Skepsis aus bildet man etwas um, das nicht zu dem philosophischen Denken, sondern zum religiösen Leben gehört. Wenn jemand, auf Grund seiner Ueberzeugung von der Unerkennbarkeit des Uebersinnlichen, erklärt, seinerseits der Vorstellung des Gläubigen, dass beim Beten eine objective Erhörung stattfinde, keinen Wert beimessen zu können, so ist er, abgesehen von dem Rechte dieser Ueberzeugung, formell ganz in seinem Rechte. Er beurteilt eine metaphysische Voraussetzung nach dem Massstabe einer metaphysischen Denkweise. Aber wenn er auf Grund derselben Ueberzeugung dem Gebete ein Gesetz geben will, welches es auch sei, dann gebraucht er die Philosophie nicht, so wie es sich gebührt, um die Wirklichkeit der Religion zu ergründen, sondern er misbraucht sie, um zu bestimmen, was als Wirklichkeit in der Religion dasein darf. Darüber kann doch schwerlich eine verschiedene Meinung sein, ob das Gebet eine rein religiöse Erscheinung ist. Wenn dann der religiöse Mensch das Verbot des Betens als Bittens mit der Erklärnng abweist, dass ein Beten, bei dem er in seinem Herzen gerade das zurückhalten müsste, was ihn am meisten bewegt zu Gott seine Zuflucht zu nehmen, für ihn kein Beten mehr sei, ist es dann nicht eine ungeheure Verkennung des Rechtes der Religion, und zugleich eine anstössige Anmassung des Denkens, wenn der Philosoph darauf antwortet: du irrst dich! ich werde dich nach meiner philosophischen Weltanschauung lehren, was allein wahres Beten ist!? Der Fromme wird

sich dadurch nicht irre machen lassen, aber auch diesem Philosophen, wenn unter seinem System vielleicht noch eine verborgene Schicht von Eindrücken einer religiösen Erziehung liegt, könnte es passiren, dass Vorfälle seines Lebens ihn so ergreifen, dass er wünschen möchte, seine ganze Metaphysik für einen Augenblick vergessen zu können, um dem Drange nach bittendem Gebet, der aus seinem Herzen hervorquillt, Gehör zu geben. Und sagt das nicht genug, dass er sich dann selbst vorhalten müsste: ich würde gern mein Herz einmal ausschütten, aber die Philosophie erlaubt mir solches Beten nicht?

Ist das Gebet eine eigentümlich religiöse Erscheinung, so kann es wol, durch eine gewisse Voraussetzung, die es in sich schliesst, für jemand wertlos werden, der diese Voraussetzung nicht anzuerkennen vermag; aber es muss doch der Charakter des Gebetes nach den sich darin offenbarenden religiösen Motiven bestimmt werden, und die Kritik muss, wenn sie das wahre vom verkehrten Beten unterscheiden will, sich ausschlisslich durch das leiten lassen, was das Wesen der Religion zur gesetzmässigen Richtschnur aller religiösen Handlungen macht.

Das muss von der Religionsphilosophie als Regel anerkannt, und darum muss die vorhin vorgetragene Anschauung von ihr verurteilt werden.

Fragt man, wie sie dann das Beten beurteilen könne, so muss an erster Stelle wieder auf die Notwendigkeit hingewiesen werden, mit der der Vernunft-Inhalt des religiösen Glaubens durch die dichtende Phantasie in Vorstellungen umgesetzt wird, die gewis nicht unvernünftig sein dürfen, deren objective Gültigkeit aber keines Vernunftbeweises fähig ist. Nach solch einem Beweise fragt indes der Glaube nicht, sondern er nimmt, sei es durch eine übereinstimmende Weltanschauung darin unterstützt, sei es nur unter dem zusammenwirkenden Einflusse von Ueberlieferung und Gemütstrieb stehend, den Inhalt dieser Vorstellungen als Realität an. Gott ist für den religiösen Glauben nicht eine Idee, sondern eine Realität. Das — wir dürfen es bei der Beurteilung religiöser Erscheinungen nie vergessen — das gehört zu dem Eigentümlichen der Religion, das Uebersinnliche als Wirklichkeit zu erfassen in der durch die Phantasie ihm gegebenen Form. Haben wir früher gemeint, das Wesen der Religion auf Glauben an eine sittliche Ordnung zurückführen zu können, so haben wir doch nicht minder nachdrücklich anerkannt, dass in der wirklichen Religion der Glaube sich nicht als Anerkennung einer Abstraction darstellt, sondern als Verehrung einer, nach der Analogie des Vernünftigen und Sittlichen im Menschen vorgestellten, übersinnlichen Wirklichkeit. Von diesem Gesichtspunkte aus muss auch das Gebet betrachtet werden. Es gehört zu der Poesie der Religion, immer aber wieder in dem Sinne, dass es, weil es sich des

Organs der Phantasie bedient, als Poesie unterschieden werden muss vom Begriffe, der ausschliesslich durch das logische Denken gebildet wird; nicht freilich, wol zu merken! als ob es durch diese Qualification als ein willkürliches Spiel der Phantasie hingestellt werden sollte. Von einem andern Standpunkt aus kann es dafür angesehen werden, z. B. von dem eines Positivismus, der keine Realität ausser der der sinnlich wahrnehmbaren Welt anerkennt, oder von dem eines Rationalismus aus, der kein Vertrauen auf alles, was sich nicht als Vernunftbegriff geltend machen lässt, zu setzen weiss. Das ist nicht der Standpunkt des Gläubigen. Sei es, dass er sich Rechenschaft davon gibt, dass die Formen, in denen er sich das Uebersinnliche vorstellt, Schöpfungen der Phantasie sind, sei es, dass er sich mit der grossen Menge ohne weiteres Nachdenken an das Ueberlieferte hält, für ihn ist, kraft seines Glaubens, das Uebersinnliche eine Wirklichkeit, zu welcher er auch in wirklicher gegenseitiger Beziehung steht.

Dieser Glaube ist die Grundlage des Gebetes. Hiermit kommen wir zu einer anderen Auffassung, als die war, mit der wir unsere Behandlung des Gegenstandes anfingen. Dort sagten wir: das Gebet an sich selbst kann kein Gegenstand der Erkenntnis oder der Beurteilung für die Religionsphilosophie sein, weil sich in ihm keine Wirklichkeit findet, von der sie einen für sie selbst brauchbaren Begriff ableiten kann. Nun aber zeigt sich uns das Gebet als begründet in der von uns anerkannten Wirklichkeit der Religion: dass der religiöse Glaube immer festhalten muss an der Objectivität des Uebersinnlichen, dargestellt in der durch die Phantasie ihm gegebenen Form, und an der Objectivität der Beziehung, die den Menschen mit diesem Uebersinnlichen verbindet. Wir haben hier deshalb eine Wirklichkeit, die uns erlaubt, einen Begriff zu bilden, die Wirklichkeit des Eigentümlichen des religiösen Glaubens, aus der wir zu dem Begriffe einer Handlung des Gläubigen kommen können, die die Tendenz hat, seine Beziehung zu dem Gegenstande des Glaubens für einen oder den anderen Zweck, auf den sein Gemütsleben sich richtet, zu gebrauchen. Wir bleiben damit, wie sich von selbst versteht, in der Sphäre des Subjectiven. Wir versuchen nicht, das Gebet aus der objectiven Wirklichkeit dieser Beziehung zu begreifen oder zu rechtfertigen. Die liegt ausser unserm Bereiche. Wir bringen es nur in Verbindung mit dem, aus welchem allein es hervorgeht, und aus welchem allein es darum auch begriffen werden kann: mit dem eigentümlichen Charakter des religiösen Glaubens.

Wenn die Religionsphilosophie das Gebet so ansieht, dann muss sie in ihm eine vollkommen normale und gesetzmässige Erscheinung in der Religion erkennen. Wenn für den Gläubigen das Uebersinnliche eine objective Realität ist, und er sich dieselbe als den Grund von Allem und als den Quell alles Guten vorstellt, als den Gott des sittlichen Theis-

mus, zu dem das Christentum geführt hat: wie ist es dann anders möglich als dass ihm das Beste in der Religion dieser Verkehr mit seinem himmlischen Vater zu sein scheint, der ihm allezeit nahe, und über alles Beten und Denken hinaus geneigt und mächtig ist, in allen seinen Nöten ihm zu helfen? Aber dann springt auch sofort ins Auge, wie unmöglich es ist, das Bitten davon auszuschliessen. Gewis, es kann ein Beten geben, das nichts anderes sucht als Pflege der Gemeinschaft mit Gott; aber wenn der Gläubige sich als Regel setzt, dass sein Gebet nichts anderes als dies sein dürfte, und wenn er darum jeden Wunsch, der aus seinem Innern hervorbricht und sich hinein mischen will, als nicht passend, als etwas, das beim Beten nicht erlaubt sei, zurückdrängte, — so würde davon die einzige Folge die sein, dass das Gebet für ihn seine Wahrheit und seinen Wert verlöre. Es würde in seinen eigenen Augen eine unwürdige Darstellung werden, wenn er, während er sich vorstellt, dass der Allwissende sieht was in seinem Herzen vorgeht, gerade das, wovon sein ganzes Herz erfüllt ist, nicht vor Gott aussprechen dürfte. Nein, soll das Beten in der Religion etwas bedeuten, so muss es eine unbehinderte, vertrauende Aussprache des Gemütes mit allen seinen Sorgen und Bitten vor Ihm sein, von dessen Weisheit und Güte der Mensch alles, was gut für ihn ist, erwarten darf. Warum sollte auch dies Bitten unvernünftig sein? Wer ernsthaft betet, wird dadurch auch wol von dem Gedanken durchdrungen werden, dass nicht er selbst, sondern Gott allein weiss, was gut für ihn ist, und dass darum auch alles Bitten durch ehrerbietige Ergebung in Gottes Willen geheiligt werden muss. Aber wenn das „Dein Wille geschehe!“ allezeit den Grundton des Gebetes bilden muss, so ist doch kein Grund, weswegen das „lass diesen Kelch an mir vorübergehen!“, das auf dem Herzen brennt, nicht auch vor Gott ausgesprochen werden sollte.

So führt eine philosophische Betrachtung des Gebetes in Verbindung mit dem Wesen der Religion durchaus nicht dazu, das Beten selbst unter die Zucht eines philosophischen Begriffes zu stellen. Im Gegenteil, sie macht weit eher klar, dass das Gebet umsoviel mehr sein wird was es sein muss, jemehr es die freie Aeusserung alles dessen ist was im Herzen des Frommen vor sich geht.

Aber man kann fragen, ob nicht doch eine gewisse Einseitigkeit in dieser Anschauung liege. Kann man doch, dadurch dass man das Gebet nur mit der Eigenthümlichkeit des religiösen Glaubens in Verbindung bringt, leicht in Gefahr kommen, zu vergessen, dass es doch stets auf einer Voraussetzung beruht die von dem philosophischen Denken nicht ohne Kritik angenommen werden kann. Die objective Wirklichkeit des vorausgesetzten Gegenstandes der Verehrung, und der Beziehung in welcher der Gläubige zu diesem Object zu stehen meint, muss philosophisch bestätigt werden können, wenn der denkende Mensch

dem Gebete das Recht und den Wert zuschreiben können soll, den der Gläubige, nur durch religiöse Motive geleitet, darin findet. Sobald sich ein Zweifel an dem wirklich Gehört- und Erhörtwerden in das Beten mengt, hat dieses natürlich alle seine Kraft verloren. Darum mag das Gesagte hinreichend sein, um zu erklären, wie für den nicht tiefer denkenden Gläubigen das Recht und der Wert des Gebetes unantastbar bleiben; aber für die welche das Bedürfnis einer vernünftigen Ueberzeugung auch in der Religion haben, ist mehr nötig, um ihnen die Zuversicht zu solchem Beten zu geben.

Dies Bedenken ist nicht abzuweisen. Das wird jeder tiefer denkende Gläubige zugeben; auch auf Grund der eigenen Erfahrung, wie ihm der Mut zum Beten entfallen kann, wenn der Zweifel entsteht, ob einer da ist der es hört.

Zu einer vollständigen Antwort müsste ich alles wiederholen was früher ausführlich über das Recht der Poesie in der Religion gesagt ist. Hier kann es genügen, wenn ich darauf verweise. Alles was damals zur Befestigung des Vertrauens auf die Vorstellungen, die der religiöse Mensch sich vom Uebersinnlichen bildet, ausgeführt ist, gilt ebensosehr von dem Vertrauen auf die Objectivität des Verhältnisses, in dem der Gläubige bei seinem Beten zu Gott zu stehen meint. Das eine ist nur die praktische Anwendung des andern. Ist es wahr dass Grund vorhanden ist, Realität in dem zu erkennen was die Phantasie des Gläubigen als Form des Uebersinnlichen hinstellt, so folgt daraus von selbst dass er ein Recht hat, sich zu dem Uebersinnlichen in der Beziehung zu denken, die die Voraussetzung des Gebetes ist. Aber dann kann auch dies Recht nicht weiter verteidigt werden, als in so weit es möglich ist, das Vertrauen auf die objective Gültigkeit der Glaubenspoesie zu kräftigen und zu bestätigen. Es kann deshalb nicht daran gedacht werden, einen für jedermann überzeugenden Beweis für das Recht und den Wert des Gebetes, von einem metaphysischen Gesichtspunkte aus, zu geben. Wenn mir jemand sagt: ich kann nicht beten, so lange du mir nicht beweisest, dass es einen Gott gibt der mich hört, dann weiss ich ihm nicht zu helfen. Aber wenn jemand mir erklärt, dass für ihn das Gehört- und Erhörtwerden über allen Zweifel erhaben sei, so werde ich nicht urteilen, er sei das Opfer eines eiteln Wahnes, der nur aus seinem Unverstande begriffen werden könne. Wäre das Glaubensvertrauen an sich selbst unvernünftig, so müsste es als eine Irrung bestritten werden. Aber, in Anbetracht dass es nur zu sehr von persönlicher Subjectivität abhängig ist, als dass es jemals mit dem Recht auf allgemeine Gültigkeit geltend gemacht werden könnte, so kann es niemandem bewiesen, muss aber bei jedem respectirt werden.

Zu diesem Respectiren, nicht in dem schlechten Sinne der Nachgiebigkeit gegen eine unschädliche Illusion, sondern in dem rechten

Sinne der Würdigung eines subjectiven Rechtes, wird man sich um so geneigter fühlen, wenn man bedenkt, welcher Gefahr der Einseitigkeit die Verstandskritik allezeit ausgesetzt ist. Die welche ihre Lebensaufgabe im Gebiete des Denkens gefunden haben, verlieren unwillkürlich etwas von der Fähigkeit, andere Formen des Geisteslebens in ihrem vollen Werte anzuerkennen. Wir werden eine Art von Denkmaschine, die nur brauchbar ist mit Begriffen zu hantiren. Was sich nicht auf einen Begriff zurückführen lässt, findet in uns kein Organ, das geübt wäre es aufzunehmen und zu verarbeiten. Dennoch geht die menschliche Anlage nicht auf im Denkvermögen mit seiner eigentümlichen Methode der Wahrheits-Erkenntnis. Das intuitive Finden mit seiner schöpferischen Phantasie ist auch da, und es würde eine unerträgliche Anmassung des Verstandes sein, wenn er es wagte ihm alle Bedeutung für die Wahrheits-Erkenntnis abzusprechen. Wenigstens in der Religion ist dasjenige, was später durch das Denken als das Allervernünftigste anerkannt wurde, beinahe immer ursprünglich intuitiv von dem prophetischen Genie entdeckt. Darum müssen wir in der Religionsphilosophie auf unserer Hut sein, dass wir nicht, durch unsere Verpflichtung stets mit Begriffen zu arbeiten, und die daraus entstehende Gewohnheit für jede Behauptung einen logischen Beweis zu suchen, in Geringschätzung dessen verfallen, was mit einem andern Organe des Geistes gefunden ist. Wir dürfen davon behaupten, dass es nicht beweisbar sei, aber das gibt uns kein Recht, zu sagen dass es nicht wahr sei, und nicht einmal ein Recht, es für uns selbst als wertlos zu betrachten. Wenden wir das auf das Gebet an, so wird es uns davon zurückhalten, die Bedeutung, die es für den Gläubigen haben kann und darf, nach der logischen Beweisbarkeit der von ihm untrennbaren Voraussetzung hinsichtlich des Uebersinnlichen abzumessen. Wir selbst aber auch werden, wenn wir dessen eingedenk sind, um desto mehr das Auge für die Möglichkeit zu öffnen wagen, dass in dieser Glaubenspoesie sich eine Wahrheit enthüllt, die der Verstand mit seinen Denkformen nicht fassen kann.

Die Religionsphilosophie hat hinsichtlich des Gebetes noch etwas mehr zu sagen. Trachtet sie, es aus der Notwendigkeit des Zusammmenhanges mit der Religion und dem religiösen Glauben zu rechtfertigen, so entnimmt sie demselben Zusammenhange eine kritische Regel, der das Gebet allezeit unterworfen bleiben muss. Hat es nur als religiöse Erscheinung Bedeutung, so muss es seinen Wert darin finden, dass es seinen religiösen Charakter reinlich bewahrt. Als Massstab kann dabei nur das dienen, was als das Wesen aller Religion erkannt ist. Das ist dasselbe was schon hinsichtlich des Cultus im allgemeinen gesagt wurde. Für das Gebet wird das die Notwendigkeit, aus den Glaubensvorstellungen auf die es sich richtet, aus den

Wünschen die es ausdrückt, aus der Form in die es sich kleidet, alles zu entfernen was die Prüfung einer sittlich-religiösen Kritik nicht aushalten kann. Wieviel das umfasst, braucht hier nicht des Breiteren auseinandergesetzt zu werden. Es ist natürlich alles was das Gebet zu einem toten, geistlosen Werke erniedrigt, oder was dasselbe zum Ausdrucke gewissenloser Neigungen macht. Aber auch vieles, sehr vieles, was von einer krankhaften Religiosität als Innigkeit beim Beten betrachtet wird. Es gibt kein Gebet, das von der Religionsphilosophie dem Frommen ernsthafter empfohlen wird als das: lehre uns beten! und sie muss es als ihre Aufgabe ansehen, ihn verstehen zu lehren, was dies bedeutet.

So wäre denn am Beispiel des Gebets gezeigt, auf welche Weise die Erscheinung der Religion in der Form des Cultus von der Religionsphilosophie angesehen und gewürdigt werden kann. Eine ganz andere Kritik als diese kann in einer Dogmatik angewandt werden, für welche die Objectivität der Beziehung, in welcher der Mensch beim Beten zu stehen meint, die Voraussetzung ist, auf welcher die ganze fernere Betrachtung aufgebaut wird. Ich könnte nun auf dieselbe Weise auch andere Bestandteile des Cultus behandeln. Aber ich halte das nicht für nötig. Alles kommt auf die Methode an. Ist die nachgewiesen, so lassen sich, bei ihrer Anwendung auf verschiedene Gegenstände, die Resultate leicht finden.

Bei der Behandlung des Cultus kommen für die Religionsphilosophie noch ein paar Gesichtspunkte in Betracht, auf die hier in Kürze die Aufmerksamkeit gerichtet werden muss.

An erster Stelle muss sie darauf achten, wie im Cultus sich der genaue Zusammenhang des religiösen mit dem Gemeinschaftsbewusstsein darstellt. Es gibt zwar Cultus-Handlungen, die das Gemeinschaftliche nicht immer zu ihrer Voraussetzung haben. Das gilt vor Allem vom Gebete. Aber das hebt nicht auf, dass doch aller Cultus sich von allem Bekenntnis durch das mehr Collective als Individuelle unterscheidet. Die Ueberzeugung muss vor allen Dingen persönlich sein, der Cultus ist der Ausdruck des Glaubens der Gemeinschaft. Dies weist uns auf eine Eigentümlichkeit des Religiösen hin, die für uns noch nicht in Betracht kommen konnte, so lange wir uns noch mit der Erscheinung der Religion in der Form der Vorstellung beschäftigen. Aber dass es doch gewis eine Eigentümlichkeit des Religiösen ist, zeigt sich, wenn man auf die Verschiedenheit achtet, die zwischen dem Religiösen auf der einen und dem Intellectuellen und Aesthetischen auf der anderen Seite vorhanden ist. Wol bilden diese beiden auch Schulen, und suchen auch Formen der gemeinschaftlichen Ausübung, aber das bleibt doch ganz

etwas anderes als was man auf religiösem Gebiete in dem dort, vor Allem bei den höheren Religionen, sich von selbst entwickelnden Gemeinschaftsleben findet. Da der folgende Paragraph ausdrücklich diesem Gegenstande gewidmet ist, kann ich mich hier begnügen, darauf hinzuweisen, wie sich auch in dem Cultus dieser Zug des Religiösen nach Anschliessung an Gleichgesinnte und nach gemeinschaftlicher Glaubensdarstellung zeigt. Auf den niedrigeren Stufen ist die Handlung, wodurch der Mensch seinen Gott zu ehren meint, meist noch eine Tat von ihm allein, aber sobald die Religion sich weiter entwickelt, erwacht das Bedürfnis nach Vereinigung mit andern, und nach einer gemeinschaftlichen Darstellung der Gesinnung, die sie gegen den Gegenstand ihrer Verehrung hegen. Dann erhebt sich das gemeinschaftliche Haus der Anbetung, und werden die Formen des Cultus gefunden, die eine Teilnahme Vieler an derselben religiösen Handlung zulassen. So mächtig ist dieser Trieb des Religiösen, dass das Gemeinschaftliche des Cultus über alle Trennungen, die in der Gesellschaft gelten, hinaushebt. Buddhismus und Islam können ebenso wie das Christentum zum Beweise dienen, wie die religiöse Gemeinschaft, die sich im Cultus ausdrückt, alle Verschiedenheit der Abstammung, des Geschlechtes, des Ranges oder Standes gering achtet, im Vergleich mit diesem Einen, das Alle an einander bindet. Und möchte man meinen, dass ein gutes Teil davon doch allezeit auf Rechnung der göttlichen Autorität gesetzt werden müsse, mit der auch das Gebot einer allgemeinen Verbrüderung für ausgestattet gehalten werde: so kann man doch in der neueren Zeit sehen, wie auch da, wo an solch eine göttliche Autorität nicht mehr gedacht wird, es doch immer für ein Kennzeichen der Gesundheit der Religion gilt, dass kein gesellschaftlicher Unterschied im religiösen Leben anerkannt wird.

Der andere von mir gemeinte Gesichtspunkt ist der der Verwandtschaft des Religiösen und des Aesthetischen, die im Cultus zu ihrem Recht kommen muss. Es ist nicht unmöglich, dass jemand die Richtigkeit dieser Bemerkung dadurch bestritte, dass er darauf hinwiese, wie in der Geschichte der Religion neben der Wertschätzung des Schönen wenigstens ebensoviel Gleichgültigkeit dagegen zu finden sei. Noch in unserer eigenen Umgebung gibt es Gelegenheit, zu sehen, dass oft, wo die Religion den grössesten Platz im Leben des Menschen einzunehmen scheint, der Form der geringste Wert beigemessen wird. Müsste man daraus nicht schliessen, dass das Religiöse an sich selbst keine besondere Verwandtschaft mit dem Schönen habe, sondern dass durch die allgemeine Bildung die schöne Form auch in der Religion zu einem Bedürfnisse werde, ebenso wie die allgemeine Bildung dazu führt, dass ein würdiger sprachlicher Ausdruck für den Gedanken gesucht wird? Die Wahrheit in diesem Bedenken scheint mir die zu sein, dass diese

Verwandtschaft sich erst da zeigen kann, wo die ästhetische Entwicklung bereits eine gewisse Höhe erreicht hat, aber ich möchte meinen, dass das dann erwachende Bedürfnis nach schönen Formen für den Cultus nicht nur aus dem Einfluss allgemeiner Bildung erklärt werden müsse, sondern ganz gewis auch aus dieser Eigentümlichkeit des religiösen Gefühls: dass es erst seine volle Befriedigung da findet, wo sich mit ihm das Wolgefallen an der reinen Form, in der es seinen Ausdruck erhält, verbinden kann. Ist das nicht auch psychologisch zu rechtfertigen? Glaubensdarstellung in Cultus und Kunst, wie sie auch im Uebrigen von einander zu unterscheiden seien, gehören zu derselben Art, als Versuche, das Ideale in adäquater Form auszudrücken. Wie sollte denn der sittliche Idealismus der Religion nicht von selbst dahin streben, Anschluss an den ihm so nahe verwandten ästhetischen Idealismus zu suchen? Umsomehr muss das geschehen, weil das Sittliche niemals, so wie z. B. das Aesthetische, in einer gewissen Trennung von den anderen Geistesfunctionen bleiben kann, sondern sich stets über das ganze geistige Leben des Menschen ausbreitet. Die Erfahrung lehrt, dass Kunstsinn und Kunstfertigkeit mit Mangel an sittlichem Ernst zusammen gehen können, aber ein sittlicher Mensch wird in dem, was er als Künstler offenbart, immer zugleich seinen sittlichen Charakter darstellen. Echt sittliche Religion wird darum stets zu harmonischer Entwicklung der ganzen menschlichen Anlage führen, und auf die Dauer ebensowenig mit dem Hässlichen wie mit dem Schlechten Frieden halten können. Es versteht sich von selbst, dass dazu das Auge für den Unterschied zwischen dem Hässlichen und dem Schönen geöffnet sein muss. Man würde sehr unbillig sein, wollte man aus dem Unästhetischen des Cultus in jedem Falle auf einen Mangel in der Religion schliessen. Es kann sehr gut sein, dass nur Mangel an Bildung die Ursache der unwürdigen Form ist, in der das religiöse Gefühl sich ausspricht. Ein reiner Geschmack, eine glückliche Kunstanlage bleiben manchmal, bei mangelnder Uebung, dem eine Form zu geben, verborgen. So kann es auch mit der Religion sein. Wo aber dies Hindernis nicht vorhanden ist, da kann man sagen, dass der Gehalt der Religion sich mit in dem ästhetischen Charakter des Cultus verrät. Scheint darin eine ungünstige Schlussfolgerung für den Protestantismus im Vergleich mit dem Katholicismus zu liegen, nun, der doctrinäre Charakter des ersteren, der zu solcher Verkennung der Rechte des Schönen im Cultus geführt hat und in einigen seiner Verzweigungen noch immer zu führen fortfährt, bedeutet ohne Zweifel auch einen Abzug von seinem Wert als Religion, und müsste allmählich die Entfremdung vieler, und nicht der schlechtesten, Mitglieder zur Folge haben, wenn nicht im Principe des Protestantismus selbst ein Correctiv dagegen zu finden wäre. Die Macht, die er aus dem Vorrange des Wortes vor dem Sinnbilde in seinem Cultus gewinnt, braucht nicht preisgegeben

zu werden; am allerwenigsten hat er ritualistischen Künsteleien die kostbare Einfalt seines Ritus zum Opfer zu bringen; aber er kann, ohne etwas von wesentlichem Werte aufzuopfern, in seinem Cultus der Bedeutung der Religion für die gesamte menschliche Anlage mehr Ausdruck geben. Und dazu hat er nichts weiter nötig, als dass er, von der einseitigen dogmatischen Anwendung seines Princips, zu diesem Princip, frei aufgefasst und anerkannt in seiner Fähigkeit für eine sehr vielseitige Anwendung auf alle Formen geistigen Lebens, zurückkehre. Wenn er bei Allem die Regel zur Geltung bringt, den Menschen stets seinem eigenen Gewissen gegenüber zu stellen, kann er die aus dem überlieferten Begriffszwange befreite Religion in ihr normales Verhältnis zu allen unsern höheren Vermögen bringen, und wenn das geschieht, wird von selbst auch im Cultus das Aesthetische ebensosehr wie das Ethische zu seinem Rechte kommen.

§. 2.

Die religiöse Gemeinschaft.

Dieser Gegenstand kam schon in vorigen Paragraphen zur Sprache, als ich bemerken liess, wie sich im Cultus der genaue Zusammenhang des religiösen und des Gemeinschafts-Bewusstseins offenbart. Ich verwies dort auf das was darüber weiter in diesem letzten Paragraphen gesagt werden solle. Täte ich etwa besser, es bei dem Wenigen zu belassen, das darüber in Beziehung auf den Cultus vorgebracht wurde? Man könnte so auf Grund der Ueberzeugung, dass das Gemeinschaftsleben nicht als eine charakteristische Erscheinung der Religion angesehen werden dürfe, fragen. Man könnte nämlich sagen: der Geselligkeitstrieb, das Bedürfnis nach Zusammenschluss mit andern, gehört zur menschlichen Anlage, und wird sich also auch auf jedem Lebensgebiet zeigen, unter anderm auch auf dem der Religion. Wenn dann unter in religiöser Hinsicht Gleichgesinnten ein gewisses Gemeinschaftsleben entsteht, so ist das nicht etwas Eigentümliches der Religion, das als eine specifische Erscheinung des Religiösen angesehen werden kann, sondern nur ein allgemein menschlicher Zug, der verschiedene Formen annimmt, je nach den verschiedenen Interessen, zu deren Beförderung der Zusammenschluss gesucht wird, hier die Form der Gemeinde wie anderwärts die der Gesellschaft und des Staates.

Auf dies Bedenken muss ich antworten, dass, wenn ich das Gemeinschaftsleben als Erscheinung der Religion und des religiösen Glaubens nenne, dem nicht die Bedeutung beigelegt werden kann, als

ob der Zusammenschluss an sich selbst als etwas charakteristisch Religiöses angesehen werden müsse. Läge das Bedürfnis darnach nicht in der Anlage des Menschen, so würde, vorausgesetzt, dass dennoch Religion vorhanden wäre, ebensowenig ein religiöses wie ein gesellschaftliches Gemeinschaftsleben entstehen. Der einzig richtige Sinn, in dem diese Behauptung verstanden werden kann, ist der, dass der Gemeinschaftstrieb, der sich überall zeigt, wo in einer Gruppe von Menschen ein für alle geltendes Interesse oder eine bei allen herschende Ueberzeugung vorkommt, sich auch auf dem Gebiete der Religion geltend macht, und zwar auf eine eigentümliche Weise, in Uebereinstimmung mit der Eigentümlichkeit der Religion. Ist dem so, dann hat man doch auch das Recht, dieses Eigentümliche des religiösen Gemeinschaftslebens als eine Erscheinung der Religion zu betrachten. So wie sie sich in Vorstellungen offenbart, die der Mensch sich über das Uebersinnliche und die Beziehung, in welcher er dazu steht, bildet, so offenbart sie sich auch in dem Ausdrucke des Glaubens, sei es in Cultushandlungen, sei es in der Anknüpfung einer gewissen Beziehung mit Geistesverwandten. Diese Beziehung, die auf religiösem Gebiete die Gleichgesinnten mit einander verbindet, würde nicht vorhanden sein, wenn keine Religion mit zu ihr gehörendem religiösen Glauben vorhanden wäre. Gemeinschaftsleben an sich selbst und Cultus können deswegen nicht als zweierlei Formen der Erscheinung der Religion coordinirt werden, wol aber kann das mit dem eigentümlichen Gemeinschaftsleben geschehen, das nicht vorhanden sein würde, wenn Religion und religiöser Glaube nicht diese eigentümliche Verbindung zwischen Menschen untereinander bildeten.

Es kommt deshalb für uns auf eine richtige Bestimmung des Charakteristischen der religiösen Gemeinschaft an.

Auf Einen wichtigen Punkt habe ich schon bei Besprechung des Cultus hingewiesen. Das war der so sehr viel mächtigere Trieb zum Zusammenschluss, den man in der Religion in Vergleichung mit anderen Formen des Geisteslebens bemerken kann. Ich gebrauchte dabei als Beispiel die Kunst. Ich hätte auch von verschiedenen Formen, in denen das Sittliche sich offenbart, sprechen können, und auch dabei würde sich gezeigt haben, dass sie meistens der religiösen Gemeinschaft nachstehen, was das Enge, das Innige der Verbindung anbetrifft, und vor Allem, was das Vermögen angeht, sich über die Grenzen des Standes, der Bildung, oder der Nationalität hinaus auszubreiten. Aber es ist wahr, das bleibt ein Unterschied des mehr oder weniger; es bildet keinen Art-Unterschied, und kann darum auch nur eine graduelle Eigentümlichkeit der Religion kennen lehren.

Ein wirklich specifischer Unterschied zeigt sich, wenn man auf dasjenige achtet, was in der religiösen Gemeinschaft den Einigungspunkt

ausmacht. Ich gebrauchte bereits die Ausdrücke: Geistesverwandte, Gleichgesinnte, aber wir müssen schärfer bestimmen. Wenn man der Geschichte der Religion nachgeht, wird man finden, dass die eigentliche religiöse Gemeinschaft stets auf der vorausgesetzten gemeinschaftlichen Beziehung zu einem gemeinschaftlichen Gegenstande der Verehrung beruht. Der Einigungspunkt liegt hier in dem gemeinschaftlichen Glaubensobjecte. Von jeder andern Zusammenschliessung, die unter den Menschen vorkommt, unterscheidet sich die religiöse dadurch, dass in ihr die Verbindung durch eine bestimmte Glaubensüberzeugung gebildet wird. Die Ausdrücke: Geistesverwandte, Gleichgesinnte, müssen deshalb in dem engeren Sinne der Uebereinstimmung, nicht nur in der allgemeinen Geistesrichtung, sondern auch in der Denkweise hinsichtlich des Uebersinnlichen, verstanden werden. Es versteht sich von selbst, dass dabei Raum für grosse Verschiedenheit der Auffassung bleiben kann. Zwischen dem strengen Confessionalismus, der für den Gemeindeverband bedingungslose Zustimmung zu einem ausführlichen Glaubensbekenntnisse verlangt, und der Uebereinstimmung nur hinsichtlich von Principien, die doch noch mächtig genug ist, um ein wirkliches Gemeindeleben zu beseelen, gibt es Raum für eine reiche Verschiedenheit von Nuancirungen. Aber nur von Gesinnung oder Gemütsaffection lebt eine religlöse Gemeinschaft nicht. Ebenso wie die Religion nicht ohne irgendwelchen religiösen Glauben ist, kann auch ihre Erscheinung in der religiösen Gemeinschaft nicht ohne irgendwelche gemeinschaftliche Glaubensvorstellung sein.

Man sagt oft, dass man sich mit dem anders Denkenden, von dessen Lehrsystem man sich nichts aneignen kann, eins fühle in der Richtung des Gemütslebens, von der man dann zugleich gern erklärt, dass sie doch eigentlich das Einzige sei, worauf es ankomme. Das ist eine Anerkennung, die dem Herzen dessen, der sie ausspricht, allezeit Ehre macht. Aber das ist keine Grundlage für eine religiöse Gemeinschaft. Wenn du meine Ueberzeugung, nicht in nebensächlichen Besonderheiten, sondern in dem was ihren eigentlichen Charakter ausmacht, nur für Irrtum hältst, so kann ich den Ernst deines Strebens, die Reinheit deiner Absicht wol hochschätzen, und mich in solcher Gesinnung dir verwandt fühlen, aber dann fehlen doch die Punkte der Uebereinstimmung, die für eine religiöse Gemeinschaft zwischen uns unentbehrlich sind. Wir haben nicht nötig, dieselben streng zu formuliren, um uns an einander anschliessen zu können, aber wir müssen uns doch einer gleichen Richtung in unserm Glauben bewusst sein. Andernfalls wird die Gemeinschaft sich doch auf die Dauer nicht halten können. Wenn nun diese Uebereinstimmung hinsichtlich unserer Vorstellung vom Uebersinnlichen und von der dadurch bestimmten Lebensauffassung vorhanden sein muss, dann leidet es auch keinen Zweifel, dass die religiöse Ge-

meinschaft, als die einzige, die in solch einer Vorstellung vom Uebersinnlichen ihren Einigungspunkt hat, eine gewisse Eigentümlichkeit erhalten muss, die sie von anderen Formen des Gemeinschaftsleben unterscheidet, und die uns in ihr eine charakteristische Erscheinung der Religion sehen lässt.

Diese Bemerkung hinsichtlich der Unentbehrlichkeit einer gewissen gleichen Glaubensüberzeugung, als der Grundlage für religiöses Gemeinschaftsleben, verdient möglicherweise eine besondere Aufmerksamkeit in einer Zeit, in der so oft ein gewisser Gefühls- oder Gesinnungs-Synkretismus, im Gegensatz zu der Exclusivität sogenannter Bekenntnis-Kirchen, empfohlen wird. Kein Wunder, dass man, peinlich berührt von dem Treiben eines ebenso unreligiösen wie Menschen-unkundigen Confessionalismus, dazu kommt, den Wert der Glaubenseinheit gering zu schätzen in Vergleichung mit der Einheit gleicher Zwecke, auch bei der grössten Verschiedenheit der Ansichten. Aber es ist doch eine Illusion, wenn man eine dauernde religiöse Gemeinschaft nur auf Gemütsstimmung oder Lebensrichtung meint gründen zu können. Freie Frömmigkeit kann zeitweilig die Losung der Vereinigung für solche sein, die, aus beengenden kirchlichen Verhältnissen herkommend, von einander wissen oder voraussetzen, dass sie zwar keinen Dogmatismus wollen, aber doch gemeinsam auf dem Boden einer gewissen religiösen Weltanschauung stehen, und die in solcher unbestimmten Uebereinstimmung sich an einander anschliessen. Aber diese Vereinigung ist doch nur eine Zufluchtsstätte, zu der man von allen umliegenden Orten, bei drohender Gefahr, hineilt, um Leben und Gut in Sicherheit zu bringen. Da baut man keine bleibende Wohnung. Werden die Zustände wieder normal, so kehren die Flüchtlinge wieder zurück, — ein jeder in sein eigenes Dorf. Das ist unvermeidlich. Ist wirkliches Leben in der Gemeinschaft, so wird auch eine Entwicklung vor sich gehen, und die bringt sofort Gegensätze zum Bewusstsein, denen Ausdruck gegeben und durch die die Bekenntnislosigkeit zerstört wird. Wäre die Religion nur eine Sache der Gesinnung, wie Menschenliebe oder Woltätigkeit, so würde für eine religiöse Vereinigung nichts weiter als gleiche Gesinnung bei den Einzelnen notwendig sein. Aber da die Religion stets mit einer gewissen Vorstellung vom Uebersinnlichen verbunden ist, kann auch keine religiöse Vereinigung standhalten, in der dies Charakteristische der Religion nicht zu seinem Rechte kommt.

Es kommt mir vor, als ob die Religionsphilosophie, bei der Behandlung der religiösen Gemeinschaft, damit beginnen müsse, dies in den Vordergrund zu stellen. Aber damit übernimmt sie zugleich eine sehr mühevolle Aufgabe. Könnte sie behaupten, dass, gemäss dem Wesen der Religion, für die religiöse Gemeinschaft nichts weiter nötig sei als ein frommer Sinn, so läge darin zugleich das, was als Regel für eine

solche Gemeinschaft gelten muss, enthalten. Erhielte dann doch alles Lehrhafte den Charakter des Nebensächlichen, Unwesentlichen, und müsste als normales Verhältnis eine Verbindung nur auf gleiche Lebensrichtung hin, mit der grösstmöglichsten Gleichgültigkeit gegen Unterschiede der Denkweise, gesucht werden. Wenn aber eine religiöse Vereinigung, um zu bleiben und zu blühen, auch eine gewisse Uebereinstimmung der Mitglieder in ihrer religiösen Denkweise erfordert, dann entsteht die Frage, wie weit diese reichen muss, auf welche Weise sie ausgedrückt werden soll, und in welchem Verhältnis sie zu dem sich in der Gemeinschaft entwickelnden religiösen Leben zu stehen hat. Welchen Schwierigkeiten man bei der Beantwortung dieser Frage begegnet, braucht wahrlich in unserer Zeit nicht weitläufig auseinandergesetzt zu werden. Aber bliebe es nur noch dabei! Eine ganz neue Reihe von Schwierigkeiten tritt uns vor die Augen, sobald wir weiter überlegen, dass diese religiöse Gemeinschaft, so wie sie bis jetzt hier beschrieben wurde, als eine auf sich selbst beruhende Verbindung, niemals vorhanden ist. Eine Vereinigung zur Ausübung der Kunst könnte, in allerlei Umgebung und unter den allerverschiedensten Umständen, bestehen bleiben und weiter schaffen, in relativer Unabhängigkeit von dem, was im Volksleben sich ereignete. So aber kann es bei der religiösen Gemeinschaft nie sein. Ihre Eigentümlichkeit bringt es mit sich, dass sie in fortwährende Berührung mit dem Volksleben kommt. Politik, gesellschaftliche Ordnung, Ehe, Erziehung, allgemeine Entwicklung, alles hängt mit ihr zusammen, erfährt ihren Einfluss, greift aber auch auf der andern Seite tief in sie ein. Daraus entsteht eine grosse Verschiedenheit von Verhältnissen. Es liegt nicht auf unserm Wege, dem im Einzelnen nachzugehen. Denken wir nur an die drei Hauptarten, die sofort ins Auge fallen. Die religiöse Gemeinschaft kann in die Ordnung des Staates eingefügt werden, so dass sie dem Staatsgesetz unterworfen, aber auch des Schutzes der öffentlichen Macht sicher ist. So war es mit der officiellen Religion in der griechischen und römischen Welt. Sie kann auch selbst das Volksleben so umspannen, dass sie das politische und gesellschaftliche Leben in sich aufnimmt, ihm ihre Gesetze gibt, und auf alles ihren Stempel drückt. So finden wir es bei Israel und im Islam, deren heilige Bücher ebensosehr zum Corpus Juris wie zu Erkenntnisquellen der göttlichen Offenbarung dienen. Aber sie kann sich auch selbständig gegenüber allen anderen Formen des Volksdaseins organisiren, als die Verkörperung göttlicher, durch göttliche Autorität gestützter Wahrheit, auf die Art, wie dies einigermassen im Buddhismus der Fall, und wie es vollkommen verwirklicht ist in der christlichen Kirche. Neben diesen Hauptarten erscheinen überall kleinere Kreise, die sich ebensosehr gegenüber den nationalen oder officiellen Religionen, wie gegenüber Staat und Gesellschaft selbständig einrichten. Das ist

nur eine sehr obenhin gehende Einteilung, die allerlei besondere und doch auch wieder sehr bedeutende Unterschiede ausser Rechnung lässt. Denkt man aber auch nur an diese allgemeinen Typen, wie viel findet man dann schon, das an der Möglichkeit verzweifeln lässt, für alle diese Verschiedenheiten einen allgemeinen Begriff zu finden, und noch viel mehr an der, für sie eine allgemeine Regel aufzustellen!

Der sicherste Weg, um zu einer richtigen Beurteilung dieses Gegenstandes zu gelangen, wird wol der sein, dass man von dem ausgeht, was man als das Wesen der Religion erkannt hat, und daraus ableitet, welchen Erfordernissen die religiöse Gemeinschaft entsprechen muss. Um wirklich religiöse Gemeinschaft zu sein, muss sie dem Ausdruck geben, was für ihre Mitglieder Religion ist, und sie wird um so viel mehr dem Ideal einer solchen Gemeinschaft entsprechen, je höher die Religion ihrer Mitglieder steht, und eine je reinere Form sie gefunden hat. Jemehr das der Fall ist, um so viel besser wird auch wieder die Gemeinschaft als Lehrschule für ihre Mitglieder dienen können. Das collective Gewissen, wie es sich in der öffentlichen Meinung der Gemeinschaft ausspricht, wird um so viel grössere Macht über das individuelle Gewissen ausüben, in dem Masse als dies letztere mehr eine Macht im Leben der Mitglieder, eines jeden für sich, geworden ist.

Wenn dies so im Allgemeinen gesagt wird, findet es wol kaum Widerspruch. Aber es kommt auf die Ausführung an.

Dafür können wir als erste und allezeit geltende Forderung aufstellen, dass die Grundlage der Gemeinschaft das Specifisch-Religiöse sein muss, als welches wir nichts anderes anerkennen können als die persönliche Teilnahme an der von allen Gliedern der Gemeinschaft als höchste Macht verehrten sittlichen Ordnung. Das will besagen: die Gemeinschaft muss gebildet werden durch das in Allen, die zu ihr gehören, vorhandene und wirksame Streben, das Leben durch Hingabe an das, was von Allen als höchstes Lebensgesetz verehrt wird, zu beseelen und zu heiligen. Im religiösen Sprachgebrauche würde das lauten: durch das gemeinschaftliche Suchen, den Willen Gottes zu tun. Darin liegt zwar enthalten, dass bei diesen Allen eine gemeinschaftliche Ueberzeugung hinsichtlich Gottes und seines Willens vorhanden sein muss, — die Unentbehrlichkeit davon haben wir schon vorher anerkannt — aber es ist nicht der Besitz dieser Ueberzeugung, es ist vielmehr die Bestimmung der Lebensrichtung gemäss dieser Ueberzeugung, was die Grundlage der Gemeinschaft ausmachen muss. Das folgt aus dem Wesen der Religion, die nie nur Anerkennung einer übersinnlichen Macht ist, sondern stets Verehrung, die sich in Gehorsam darstellt. Wenn als das eigentlich Grundlegende der Gemeinschaft die Uebereinstimmung in der Denkweise angenommen wird, dann verliert die Gemeinschaft ihren religiösen Charakter, ob auch der Forderung, diese Denkweise festzuhalten,

die Verpflichtung hinzugefügt werde, gewisse praktische Regeln zu beobachten. Zur Beurteilung einer religiösen Gemeinschaft ist deswegen eine richtige Auffassung des normalen Verhältnisses dieser beiden Elemente, des Ethischen und des Intellectuellen, von grösster Bedeutung. Wie in der Religion selbst, sind sie auch in der religiösen Gemeinschaft von einander nicht zu trennen. Es kann keine religiöse Gemeinschaft zustande kommen, wo nicht eine gewisse Uebereinstimmung in der Denkweise über das Uebersinnliche vorhanden ist, aber solche Uebereinstimmung bildet an sich selbst keine religiöse Gemeinschaft. Die entsteht erst, wo in Hinsicht auf das gemeinschaftlich anerkannte Uebersinnliche eine gewisse ähnliche Gesinnung im Gemütsleben erwacht ist, und diese ein Bedürfnis nach Zusammenschluss erweckt und ein Band der Verbrüderung geschlungen hat.

Die Anwendung hiervon ist die, dass jetzt gegenüber unserer ersten Behauptung: keine religiöse Gemeinschaft ohne irgendwelche Uebereinstimmung im Bekenntnis — die zweite zu stehen kommt: keine religiöse Gemeinschaft nur durch Uebereinstimmung im Bekenntnis. Wenn darum in irgend einer Kirchgenossenschaft der Latitudinarismus herschend wird, können die, welche sich dadurch nicht befriedigt fühlen, wol ein bestimmtes Bekenntnis oder eine bestimmte Kirchenordnung zum Mittelpunkte einer neuen Vereinigung machen; aber der Zusammenschluss auf der Grundlage nur der gemeinschaftlichen Uebereinstimmung mit einer gewissen Kirchenlehre oder einer gewissen kirchlichen Ordnung bleibt ein Feldlager bei der Kriegsfahne, aus dem stets die Besten mit dankbarem Herzen zurückkehren werden nach dem heimatlichen Herde, der dem Gemütsleben erst volle Befriedigung schenkt.

Wenn man nun fragt, in welcher Form der religiösen Gemeinschaft die genannten Forderungen am besten zu ihrem Rechte kommen können, dann würde ich antworten: in der der selbständigen Gemeinde. Ich meine damit einen ungezwungenen und von fremder Autorität unabhängigen Zusammenschluss solcher, die durch ihre Geistesrichtung zu einander gehören, und die sich durch ihre gemeinsame Lebensauffassung zu einander hingezogen fühlen. Das wird immer eine örtliche Gemeinde sein müssen, die vielleicht wol mit ähnlichen Gemeinden anderwärts in irgendwelche administrative Verbindung treten kann, die aber für ihre eigene Einrichtung und ihr eigenes Leben völlige Freiheit behält. Dies ist sicher die natürlichste und die wahrste Verwirklichung der Idee der religiösen Gemeinschaft, wenn die, welche wirklich das mit einander gemein haben was zu einer solchen Gemeinschaft erforderlich ist, das bei einander entdecken, sich dadurch einander verwandt fühlen, und nun auf Grund dessen sich an einander anschliessen, um durch das Gemeinschaftsleben für das individuelle religiöse Leben Uebung und Befriedigung zu finden. Wenn das geschieht, was ist dann nötig, um der

Gemeinschaft eine solche Festigkeit der Organisation zu geben, wie sie verlangt wird, damit sie ihre Aufgabe im Interesse ihrer Mitglieder vollbringen kann? Verschiedene Antworten wird man auf diese Frage erhalten, übereinstimmend mit der Verschiedenheit der Auffassung hinsichtlich dessen, was das Band der Gemeinschaft sein muss. Richten wir uns auch dabei wieder nach dem, was wir als das Wesen der Religion erkannt haben, so finden wir keine Veranlassung, um die Aufstellung eines Bekenntnisses zu tadeln, sei es auch ein ausführliches schriftliches Bekenntnis als Ausdruck des gemeinschaftlichen Glaubens. Wenn eine gewisse Anzahl von Menschen vereinigt sind, die über religiöse Dinge genau so denken wie es im Niederländischen Glaubensbekenntnis geschrieben steht, warum sollte es dann mit der Religion streitend heissen müssen, wenn sie dies Glaubensbekenntnis als das ihrige annehmen, und in Uebereinstimmung damit ihr Gemeinschaftsleben einrichten? Gewis aber müsste es mit dem Wesen der Religion streitend erachtet werden, wenn sie aus diesem Bekenntnis eine Glaubensregel in dem Sinne machten: dass sie es anerkennten, nicht auf Grund ihrer persönlichen Zustimmung zu seinem Inhalte, sondern auf Grund irgend einer ihm zugeschriebenen Autorität, vermöge deren es bestimmte, was sie glauben müssten. Dann würde ja die Verbindung zwischen ihrem persönlichen Gemütszustande und ihrem Bekenntnis aufgehoben sein, und damit wäre in ihr religiöses Leben eine Unwahrheit gebracht, die mit echter Religion nicht vereinbar ist. Kann aber die Annahme eines lehrhaften Glaubensbekenntnisses als Losung der Vereinigung vom Princip der Religion aus nicht getadelt werden, so kann sie noch viel weniger, gemäss diesem Princip, als ein Erfordernis für die religiöse Gemeinschaft anerkannt werden. Was notwendig ist, ist dass der unverbrüchliche Zusammenhang zwischen Gemütsverfassung und Glaubensvorstellung in der Religion auch in der religiösen Gemeinschaft zu seinem Rechte komme. Dazu braucht kein System von Lehrbegriffen formulirt zu werden, sondern es ist völlig genügend, wenn die, welche sich aneinander anschliessen, von einander wissen oder voraussetzen dürfen, dass sie im Allgemeinen in ihrer Denkweise zu derselben Richtung gehören. Am besten wird vielleicht diese nicht näher bestimmte Uebereinstimmung zwischen ihnen durch gemeinsamen Anschluss an einen Führer ausgedrückt, von dem sie nicht erst ein ausgeführtes Glaubensbekenntnis verlangt haben, und für dessen besondere Meinung über allerlei Punkte der Lehre sie sich auch nicht verantwortlich machen lassen, aber in dem sie einen Mann ihrer Richtung, ein ihnen verwandtes Kind desselbigen Geistes erblicken, und dessen Auftreten in ihrer Vereinigung derselben einen bestimmten Charakter gibt. Ich nenne das hinreichend, muss dem aber hinzufügen: hinreichend für den, für welchen — es hinreicht. Verlangen andere mehr, so mögen sie mehr suchen. Wer aber danach kein Be-

dürfnis hat, braucht darum den Tadel nicht zu hören, dass etwas Wesentliches an seiner religiösen Vereinigung mit andern fehle. Denn gemäss dem Princip der Religion ist dies wirklich hinreichend, weil die Religion darin für ihre Blüte und Kraft genug findet. Und dann vergesse man nicht, welche Vorteile gerade mit einer solchen unbestimmten Vereinigung verbunden sind. Zuerst ist damit dem für die Religion so verhängnisvollen Dogmatismus, der mehr als etwas anderes den sittlichen Charakter des religiösen Glaubens untergräbt, der Weg verlegt. Vor Allem aber ist von grosser Wichtigkeit, dass die innere Wahrhaftigkeit der Gemeinschaft um so viel weniger in Gefahr gebracht wird, je mehr Raum in ihr für verschiedene Meinungen über Fragen der Lehre bleibt. Wenn es anerkannt und allgemein gebilligt wird, dass in der Gemeinschaft von ihren Gliedern über allerlei Punkte verschiedenartig gedacht werden kann, dann gibt es auch für niemanden eine Veranlassung, sein eigenes Urteil und seinen eigenen Zweifel der Meinung der Mehrheit aufzuopfern, und so bildet diese anerkannte Verschiedenheit der Meinung ein Element der Gärung, das die Geister wach erhält und stets höherer Entwicklung zutreibt. Oder müsste man fürchten, dass, bei so vielem Raume für die individuelle Freiheit im Lehrhaften, für die Gemeinschaft die Gefahr entstände, dass ihre Mitglieder in ihrer Denkweise nicht mehr so zu einander gehörten, wie dies für ihre Dauer notwendig sein würde? Zu dieser Furcht wäre vielleicht Veranlassung, wenn die Gemeinschaft nicht um ihrer selbst und ihrer religiösen Segnungen willen gesucht würde, sondern wenn mit ihr andere Interessen verbunden wären, um deren willen man sich von ihr nicht trennen wollte, auch wenn man sich selbst zugestehen müsste, dass man nicht mehr zu ihr gehörte. Eine Möglichkeit, von der man, mit Rücksicht auf unsere kirchlichen Verhältnisse, nicht behaupten wird, dass sie aus der Luft gegriffen sei. Aber wir haben es hier nicht mit Zuständen zu tun, bei denen die religiöse Gemeinschaft zugleich die Repräsentantin anderer, auch materieller Interessen ist. Wir sind und bleiben auf dem Gebiete der Speculation, und beschränken uns auf den Begriff der Gemeinschaft. Darin liegt nichts von solchen nebensächlichen Motiven, die jemanden treiben könnten, in einer ihm fremd gewordenen Umgebung zu bleiben. Und dann sehe ich nicht ein, welcher Grund für jene Furcht da sein sollte, dass so viele Freiheit der individuellen Denkweise für das Bestehen der Gemeinschaft verhängnisvoll werden könnte. Würde doch, ohne dass jemand es wagte, bestimmte Grenzen zwischen ihrem und dem Nachbargebiete zu ziehen, von selbst jeder, der nicht zu ihr gehörte und sich darum bei ihr nicht an seiner Stelle fühlte, anderwärts suchen, was er bei ihr nicht fände. Wenn man die Geister nur frei lässt, dann gehorchen sie auch schon von selbst der Forderung jener Wahlverwandtschaft, der niemand sich auf die Dauer entziehen kann. Der Bann des

Gemeindebewusstseins ist ein viel schärferes Schwert als das irgend einer kirchlichen Obrigkeit, oder das einer autoritativen Confession.

Die örtliche, natürlich gewordene, selbständige Gemeinde ist die normale Form der religiösen Gemeinschaft. Wie sie sich im Innern zu organisiren hat, welchen Ausdruck sie im Cultus ihrem Gemeinschaftsbewusstsein geben, welcher gemeinschaftlichen Arbeit sie das Gemeinschaftsleben dienstbar machen soll, das alles kann nicht durch allgemein gültige Regeln bestimmt werden. Es ist von dem besonderen Charakter abhängig, den die Gemeinschaft durch die besondere Denkweise ihrer Glieder, und durch die damit zusammenhängende Eigentümlichkeit ihres Zusammenschlusses erhält. Das Einzige, was als Regel dafür aufgestellt werden kann, ist: dass in der Gemeinschaft, wenn sie ihren religiösen Charakter unverletzt bewahren soll, alles, was in ihr geschieht oder was von ihr ausgeht, unter die Kritik der Forderungen des Wesens der Religion gestellt werden muss; dass der Wert und das Recht ihres gesamten Seins und Auftretens ausschliesslich nach den darin wirksamen religiösen Motiven bestimmt werden muss. Anhaltende Selbstkritik nach diesem Massstabe ist für sie unentbehrlich, damit sie vor allezeit drohender Entartung des religiösen Charakters behütet werde.

Es könnte sein, dass jemand diese Bemerkungen mit Zustimmung läse, aber das Bedenken nicht zurückzuhalten vermöchte, dass sie so wenig geben, was zur Richtschnur für die Auflösung der Schwierigkeiten dienen könnte, die überall und allezeit im religiösen Gemeinschaftsleben vorkommen. Man könnte behaupten: das alles mag Wert haben, solange man sich nur mit Begriffen beschäftigt, aber die Wirklichkeit, in der man auch als religiöser Mensch leben und schaffen muss, entspricht der Welt der Begriffe nicht. In ihr hat man immer mit historischen Verhältnissen zu rechnen, die es unmöglich machen, sich allezeit nach irgend welcher aus einem Begriffe abgeleiteten Theorie zu richten.

Ich kann das nicht leugnen, muss aber darauf antworten: jedem seine eigene Aufgabe! Und die Religionsphilosophie kann es unmöglich als die ihrige ansehen, Rat in kirchlichen Verwicklungen zu geben. Wo die vorkommen, ist das Einzige, was sie vermag, bei denen, die darin mit verwickelt sind, das Bewusstsein dessen lebendig zu machen, was eine religiöse Gemeinschaft sein soll. Dadurch werden keine Massregeln nachgewiesen, aber dadurch wird doch sicher etwas von dem Geist wach gerufen, von dem alle Massregeln im Interesse der Religion beseelt sein müssen.

Wünsche ich nun auch das Terrain aller der kirchlichen und kirchenpolitischen Fragen, die mit diesem Gegenstande zusammenhängen, nicht zu betreten, so würde es doch mit Recht als eine Lücke angesehen werden können, wenn ich mich auch einer Behandlung des Kirchen-

begriffes, der für die grosse Menge unzertrennlich von dem Begriffe einer religiösen Gemeinschaft ist, gänzlich enthalten wollte.

Es sind nun schon mehr als 20 Jahre vergangen (1866), seit ich die „Theologisch Tijdschrift“ mit einer Abhandlung über „die Kirche“ eröffnete, und ich habe keinen Grund, der mich zögern liesse, meine Leser auch jetzt noch auf das zu verweisen, was ich damals geschrieben habe. Für das Wenige, was ich hier vorbringen werde, ist dort die ausführlichere Erörterung nachzusehen.

Man kann in verschiedener Bedeutung von einer Kirche sprechen. Das dafür später im Christentum gebräuchliche Wort diente schon früher dazu, um Volkszusammenkünfte zu bezeichnen, und wurde von den griechisch sprechenden Juden für den Begriff des in seiner Gesamtheit als Volk Gottes gedachten Israel angewandt. Das liegt ganz ausserhalb unseres Kreises. Ebenso brauchen wir uns nicht bei der Art aufzuhalten, in der zuweilen von der Kirche des Buddhismus oder des Islam gesprochen wird. Wie interessant der Gegenstand an sich selbst sein würde, hier wäre er doch am verkehrten Orte.

Wir beschränken uns auf die einzige Kirche, die für uns persönliches Interesse hat, auf die christliche. Aber auch da müssen wir noch weiteren Unterschied machen. Die „christliche Kirche“ ist eine Abstraction, deren man sich nur bedient, um in einem allgemeinen Begriff alles zusammenzufassen, was durch Anschluss an das Christentum sich anderen, nicht-christlichen Religionen gegenüberstellt. In Wirklichkeit besteht die christliche Kirche aus einer Anzahl von Genossenschaften, die sämtlich Anspruch auf den Christennamen machen, weil sie ihren Ursprung und ihren Charakter vom Auftreten des Christentums in der Geschichte ableiten. Unter diesen Genossenschaften kommen auch solche vor, die sich nicht vorzugsweise Kirchen nennen, weil sich an das Wort meist eine Bedeutung knüpft, die von demjenigen abweicht, was nach ihrer Meinung eine religiöse Vereinigung sein muss. Aber auch unter denen, welche sehr bestimmt als Kirchen angesehen zu werden wünschen, ist ein weitreichender Unterschied in dem Sinne, in welchem sie Kirchen heissen wollen. Dies alles ist so allgemein bekannt, dass es nicht nötig ist, sich weiter darüber zu verbreiten. Aber es macht eine besondere Schwierigkeit, wenn man versucht, den Begriff einer Kirche festzustellen. Sobald man dabei nur etwas in Einzelheiten eingeht, stösst man auf den Streit, der zwischen den Kirchen gerade über den Kirchenbegriff geführt wird. Wir können uns hier darauf nicht einlassen, und müssen uns darum auf das Allgemeine beschränken, das für unwidersprochen gehalten werden darf.

Im Katholicismus hat das Christentum sich als Kirche fixirt. Der leitende Gedanke war dabei: von Gott sei eine Heilsordnung festgesetzt, die, im Besitz der völligen Wahrheit und der unfehlbaren

Gnadenmittel, als eine göttliche Einrichtung verehrt werden müsse. Der Protestantismus hat später denselben leitenden Gedanken bei der Bestimmung dessen, was er als Kirche sein wollte, angenommen. Wol stellte er sich dem Katholicismus gegenüber, aber nicht mit der Behauptung, die Kirche könne nicht oder müsse nicht solch ein göttliches Institut sein, sondern mit Protest gegen die Entartung, welche in der Mutterkirche dem ursprünglich göttlichen Institut widerfahren war. Auch der Streit zwischen den Hauptzweigen, in die der Protestantismus sofort zerfiel, bezog sich nicht auf den göttlichen Charakter der Kirche als Heilseinrichtung, sondern auf die Art, in welcher sich derselbe in Lehre und Sacrament offenbaren sollte. Während nun im Katholicismus der Kirchenbegriff allezeit unverändert geblieben ist, oder sich stets in derselben Richtung weiter entwickelt hat, ist er bei den Protestanten je länger desto mehr in den Hintergrund gedrängt, weil für sie der Glaube an die göttliche Autorität ihrer Kirche und deren Forderungen und Einrichtungen je länger desto schwieriger aufrecht zu erhalten war. So ist für viele unter ihnen jener alte Kirchenbegriff eigentlich verloren gegangen, oder sie haben ihn unrechtmässiger Weise auf gewisse genossenschaftliche Verhältnisse übertragen, die nach ihrer Meinung nur iure humano bestehen. Die Orthodoxie hat vollkommen recht, wenn sie das einen Misbrauch nennt, und den Begriff „Kirche“ für das behalten will, was im Unterschiede von allen menschlichen Einrichtungen iure divino in der Welt auftritt. Es ist unleugbar, dass dies den Kern des Begriffs, so wie er sich historisch gebildet und entwickelt hat, ausmacht. Der Kirchenbegriff stammt aus dem Supernaturalismus, und kann davon nicht abgelöst werden, ohne seine eigentliche Bedeutung zu verlieren. Man kann das Wort im täglichen Sprachgebrauche zwar auch anwenden, ohne gerade diese Bedeutung damit zu verbinden. Aber wenn nach dem, ich will sagen „officiellen“, Sinne der „Kirche“ gefragt wird, dann muss man antworten: sie ist eine göttliche Heilsinstitution, in der die göttliche Wahrheit geoffenbart, und das göttliche Heilsmittel nachgewiesen ist. Bei „Kirche“ geht die Anschauungsweise nie von unten nach oben, sondern stets von oben nach unten. Der Grundbegriff ist immer: das von Gott Gegebene, das von Gott Eingerichtete, und darum auch: das mit göttlicher Autorität zu uns Kommende. Im katholischen Kirchenbegriff tritt das noch stärker als im protestantischen durch die Vereinerleiung von Kirche und Reich Gottes hervor, welche von den Protestanten stets durch den Gegensatz der sichtbaren und unsichtbaren Kirche abgewehrt wurde. Obenein liess das Fehlen der Priester im Protestantismus für den menschlichen Factor weit grösseren Spielraum bei der Bestimmung dessen, was auf Grund des „Wortes Gottes“ als Wahrheit anerkannt werden musste. Aber es ist ein Unterschied nur in der Anwendung, nicht im Begriffe selbst. Auch für den Protestanten

besteht das Eigentümliche der Kirche gerade darin, dass sie ein göttliches Institut ist. Man kann sagen, dass es damit in unversöhnlichem Streite steht, wenn in derselben Kirche den Mitgliedern das Recht der freien Untersuchung zuerkannt, und die Verpflichtung sittlicher Selbstbestimmung auferlegt wird. Das ist unbestreitbar, und daher kommt es, dass der protestantische Kirchenbegriff eine tötliche Kritik erleben kann, wenn man ihn nur in das Licht des Princips des Protestantismus stellt. Aber daraus würde folgen, dass der Kirchenbegriff preisgegeben werden müsste, nicht aber, dass die, welche diesen Zwiespalt nicht erkannt haben, oder die jetzt noch keine Augen dafür haben, diesen Begriff nicht in seiner vollen supernaturalistischen Bedeutung erkannt hätten oder jetzt noch festhielten.

Wenn nun der Begriff der religiösen Gemeinschaft sich nach dem Kirchenbegriff richten muss, dann erfährt er eine bedeutende Aenderung. Die Verbindung hat dann nicht mehr ihre Grundlage in der subjectiven, frei gewordenen, Uebereinstimmung in Gesinnung und Denkweise, sondern in der objectiven Autorität der Schrift oder des Bekenntnisses, der die Mitglieder sich gleichmässig unterwarfen. Innere Einrichtung, Cultus, Bedingung der Zulassung, Zucht, alles wird nach dem bestimmt, was die höchste Autorität darüber angibt, und das Recht der Mitglieder, darin nach eigenem Urteil oder Wunsch zu handeln, ist ausgeschlossen.

Kann es noch für nötig gehalten werden, ausführlich zu beschreiben, wie die Kritik der Religionsphilosophie ausfallen wird, wenn sie diese Aenderung am Princip des Wesens der Religion prüft? Oder springt es nicht ins Auge, dass hier das allererste Erfordernis, das des sittlichen Charakters, fehlt? Es fehlt ebensosehr in dem Zusammenhange von Gesinnung und Bekenntnis, wie in der Verbindung der Mitglieder unter einander. Das Bekenntnis, in dem die Mitglieder sich vereinigen, ist nicht das Bekenntnis zu denjenigen Glaubensvorstellungen, die ihrem persönlichen Gemütsleben in Verbindung mit der Art und dem Masse ihrer allgemeinen Entwicklung entsprechen. Nichts davon ist vorhanden. Der Inhalt ihres Bekenntnisses ist der, dass die Kirche oder die Confession das Recht habe, ihnen vorzuschreiben, was sie bekennen sollen, und dass sie gehorsam annehmen müssen, was ihnen zu bekennen vorgeschrieben wird. Aller Zusammenhang zwischen Persönlichkeit und Glauben ist deshalb zerrissen. Man nenne das keine Uebertreibung, denn es ist in der Tat so, wo dem gemeinschaftlichen Bekenntnis, sei es ein Glaubensbekenntnis, sei es die Schrift, normative Autorität zuerkannt wird. Und was steht mehr im Streit mit der Wahrheit und darum mit aller Sittlichkeit, als dass man bekennt z. B. an einen dreieinigen Gott zu glauben, während man an nichts anderes glaubt als an die Autorität einer Schrift, von der man denkt, dass sie die Dreieinigkeit

Gottes lehrte? Nicht anders ist es mit der Verbindung der Mitglieder unter einander. Was führt sie zusammen, was treibt sie, sich an einander anzuschliessen? Geistige Sympathie? Gleichheit der Richtung? Neigung, zusammen für einen gemeinschaftlichen Zweck zu wirken? Es kann sein, dass die bei ihnen vorhanden sind, aber für ihre kirchliche Verbindung ist das ziemlich gleichgültig. Die wird nicht durch das gebildet, was sie für einander sein wollen und können, sondern durch ihrer aller Einverleibung in das Heilsinstitut, das nicht fragt, was sie für einander sind, sondern nur jeden persönlich fragt, ob er für sein eigenes Heil sorgen will. Zwar folgt darauf, wenigstens meistens, die Forderung, dass man in religiöse Gemeinschaft trete, um bei dem Glauben zu bleiben, und gemeinschaftlich eifere, um andere dafür zu gewinnen; aber wie grosse Ehrerbietung man auch Vielem gegenüber fühlen mag, was dem zufolge getan wird, es bleibt doch wahr, dass es keine freie und darum innerlich wahre Zusammenschliessung zu gemeinschaftlichem Streben nach dem Höchsten wird.

Wir wollen durchaus nicht undankbar für alles das sein, was die Menschheit der christlichen Kirche verdankt! Wir wollen nichts von allem dem Guten verkennen, das sie noch weiter stiftet! Fern sei uns jede Engherzigkeit auch beim Bestreiten alter, im Volksleben tief eingewurzelter Anstalten, die unter Beibehaltung des Namens der Kirche den Kirchengeist je länger desto mehr austreiben. Aber wenn dies mit vollem Ernst vorangeschickt wird, so darf mit demselben Ernst hinzugefügt werden: wehe der Religion wegen der Kirche! Ist für uns mit dem Falle des Supernaturalismus der alte Kirchenbegriff unwiederherstellbar zerstört, so dürfen wir das als eine Rettung für die Religion ansehen. *Die Kirche hat ausgedient, die Gemeinde kann zu ihrem Rechte kommen. Diese* zu sammeln, auch aus allen denen, welche die Kirche sich selbst und leider auch der Religion entfremdet hat, sie zu gründen auf der Grundlage des gemeinschaftlichen, freien und persönlichen Glaubens, sie zur Pflanzstätte eines echt sittlichen Idealismus in der Gesellschaft zu machen: das ist die Aufgabe, die unsere Zeit allen Freunden der Religion ans Herz legt.

Buchdruckerei von Appelhans & Pfenningstorff in Braunschweig.

Rauwenhoff

Religionsphilosophie

58852

Bueleny

JAN 14 '41

MAR 6 '41


UNIVERSITY OF CHICAGO
44 754 976


UNIVERSITY OF CHICAGO
44 754 976